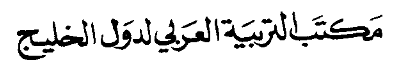




المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم



مناهج المستشرقين

في الدراسات العربية الإسلامية

الجزء الأول



محتـــوى المجلـــد الأول

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

يصدر هذا المجلد عن (مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية) في نطاق التعاون المشترك بين المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج ، وبمناسبة احتفائهما بحلول القرن الخامس عشر الهجري ، مشاركة في الجهود العربية والاسلامية والدولية التي أولت هذه المناسبة الجليلة ماتستحق من التأمل والتدبر والاهتمام، إحياء لمآثر الحضارة العربية الاسلامية، وإبرازاً لدورها المتألق ماضياً وحاضراً ومستقبلا في مضمار التقدم البشري والتطور الانساني .

ولقد وقع الاختيار على معالجة هذا الموضوع الهام بالذات لاعتبارات متعددة، منها تصويب الأخطاء التي وقع فيها بعض المستشرقين الذين عالجوا موضوعات الفكر الاسلامي، ومقومات الحضارة العربية الاسلامية وتراثها الأدبي والعلمي والأخلاقي والسياسي في لغاتهم ، فأساؤوا تقديمها لقرائهم، وحرفوا مقولاتها، وشوهوا صورتها عن قصد مبيت حيناً، وعن جهل وسوء فهم أحايين أخرى، فكان من الواجب التصدي للمناهج التي انطلقوا منها، ومناقشة النتائج التي انتهوا إليها والرد عليها وتصويبها بما تقتضي الموضوعية، والنزاهة وروح البحث المنهجي .

ومن بين الغايات الأخرى توجيه اهتمام الباحثين والدارسين المعاصرين من الشباب العربي المسلم الذين انساق بعضهم إلى التأثر بهذه المناهج والانبهار بها الى الأسس التي قامت عليها، وإلى النتائج الخطيرة التي تمخضت عنها، من تشكيك في العقيدة، ودحض للنبوة، وافتراء على التاريخ، وتزييف للحقائق لمساعدتهم على وعي ماتنطوي عليه من مزالق ومحاذير مبطنة بالعلمانية ، والتجرد، والموضوعية التي يدعيها

بعض هؤلاء المستشرقين دون أن تغفل هذه الدراسات الالماع إلى بعض الجوانب الايجابية والمواقف البارزة التي ظهرت في بعض الدراسات الاستشراقية، وإنصافها بما تستحق من التنويه والاشادة إكباراً للرجال الذين تميزوا بالموضوعية، وابتعدوا عن الأهواء، وتغلبت عناصر الخير في نفوسهم على عناصر التعصب والغواية .

وكان من بين الاعتبارات التي دعت إلى اصدار هذا الكتاب مشاركة الأمة العربية الاسلامية سعيها إلى استعادة مكانتها في الدورة الحضارية المتجددة، وإعادة الصلات العريقة والامشاج والروابط التي كانت تربطها الشعوب والأمم والأجناس ، قبل أن يبتر الاستعمار تلك الصلات بأساليبه المعروفة التي كان للمستشرقين دور بارز فيها بما زيفوا وحرفوا من الحقائق عن الاسلام، لأن كتاباتهم في حقيقة الأمر لم تكن تعني القارىء الأوروبي فقط في اللغات التي كتبوا بها، وإنما كانت موجهة أساسا إلى جميع قراء المعمورة الذين كانوا يتداولون هذه اللغات، وخاصة قراء هذه اللغات من الشعوب الإسلامية التي رزحت زمناً غير قليل تحت نير هؤلاء المستعمرين، وخضع أبناؤها للبرامج التي سطرها المستعمر بكل خبث ودهاء، وباسهام فعّال من بعض المستشرقين .

إن المطالع لهذا المجلد سوف يلاحظ أن معظم المستشرقين ـ إلا فيما ندر ـ رغم اختلاف أساليب التناول، ومناهج البحث، وطرق الدراسات ينتهون في غالب الأحايين إلى نتائج متشابهة ، من بينها :

١ ـ أن العنصر العربي عنصر متخلف بفطرته، وطبيعته الجنسية، والمناخية، الأمر الذي عطل فيه دوافع الابداع والابتكار .

٢ ـ أن الإسلام دين نهي وأوامر وزجر، وكبت للحرية، والاجتهاد، الأمر الذي أنتج أمة فاقدة للشخصية خاضعة للمشيئة، مسلوبة الارادة .

٣ ـ أن محمداً نبي العرب والمسلمين هو أقرب إلى الشخصيات الاصلاحية منه إلى الأنبياء المرسلين برسالة للعالمين .

٤ ـ أن دور العلماء المسلمين في كل أطوار التاريخ لم يتعد النقل عن الحضارات واللغات الأخرى نقلا حرفياً مجرداً، وأحياناً نقلا محرّفاً دونما ابتكار أو إضافة .

٥ ـ أن علاج الأمة الاسلامية ونجوتها من الكبوة يكمن في احتذاء النموذج الغربي سلوكاً وتطابعاً وثقافة .

ولقد أوكلت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج إلى نخبة من أفاضل العلماء المسلمين الأكفياء، الاضطلاع بهذه المهمة في نطاق اختصاص كل منهم، وتضلعه في الموضوع الذي يهتم به، فكانت استجابتهم لهذه الدعوة في مستوى المكانة التي يحظون بها، ومتجاوبة مع القصد والغايات الخالصة .

وبفضل إسهامهم المشكور أمكن إصدار هذا المجلد الجامع الذي لم يسبق إلى مثله تنوعاً، وشمولا، وتعدداً في الموضوعات، وحرصاً على البحث والنقاش العلمي الرصين .

وإن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج وهما يضعان هذه الوثيقة الهامة بين أيدي القراء فإنما يأملان أن يستهدي بها العلماء المعاصرون في معالجة القضايا المتعددة الأخرى التي ماتزال بحاجة إلى بذل جهد في علاجها ودراستها في جميع اللغات التي كتب بها المستشرقون .

كما تأمل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج أن يقدما بهذا العمل الجليل إسهاماً متواضعاً في خدمة الحضارة والتراث العربي الإسلامي، في ظرف تحرص فيه أمتنا على مراجعة أوضاعها، انطلاقاً من نظرتها هي إلى أحوالها، واستناداً إلى مفاهيمها وأقلام أبنائها بعد أن استردت مقوماتها وخرجت من سجن القهر والتسلط والتبعية الفكرية والثقافية .

والله ولي التوفيق ،،،،

المدير العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم	**المدير العام لمكتب التربية العربي لدول الخليج**
دكتور محي الدين صابر	**دكتور محمد الأحمد الرشيد**

مقدمـة

في تصـدير هذا المجلد بيان عن الغرض من اصداره، وتعاون المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم مع مكتب التربية العربي لدول الخليج غلى انجازه، والاعتبارات التي روعيت في تقديم هذا المشروع العلمي على غيره من المشروعات احتفاء بمطلع القرن الخامس عشر الهجري .

وقـد عهدت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج إلى لجنة مكونة من كل من :

ـ الدكتور صالـح خرفـي	مديـر إدارة الثقـافـة بالمنـظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ تونس
ـ الدكتور محمد صالح الجابري	بادارة الثقـافة بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ تونس
ـ الدكتور علي بن محمد التويجري	نائب المدير العام لمكتب التربية العربي لدول الخليج .
ـ الدكتور محمـد سليـم العـوّا	مستشـار مكتب التربية العربي لدول الخليج .

بالعمـل على انجـاز المجلد بعـد أن وافقت الجهات المعنية في كل من المنظمة والمكتب على عنوانه، والغرض من إصداره .

وكان أمام اللجنة عندما باشرت عملها عدد من المسائل التي تعين عليها أن تقرر فيها مارأته أقرب إلى تحقيق الهدف من إصدار هذا المجلد ونشره. فمن ذلك تبويب المجلد وترتيبه، وتحديد موضوعاته، واختيار العلماء الذين يسهمون في تحريره .

ففي مجال التبويب كان أمام اللجنة عدد من البدائل أبرزها الترتيب على حسب الـموضـوعـات التي تنـاولهـا المستشـرقـون في دراساتهم أو الترتيب على حسب أسماء المستشـرقـين أو على حسب تقدمهم في الزمن. وانتهى الرأي إلى التبويب الموضوعي وهو إن كان يعيبـه عدم الحصـر لتشعب المـوضوعات التي درسها المستشرقون وتنوعها، إلا أنه يتميز بجمعه المادة العلمية في مكان واحد، وإتاحته الفرصة للنظر الناقد المتتبع لمنهج المستشـرق المعني بالـدراسـة وتمكينه الباحث المكلف بالموضوع من التركيز ـ كما طلب خطـاب الـدعـوة إلى الكتـابـة ـ على المستشرق الذي يعدّ رائدا في موضوع ما وصاحب مدرسة فيه .

الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الاسلامية
طبيعتها ومكوناتها الايديولوجية والمنهجية

الدكتور محمد عابد الجابري

كلية الآداب - الرباط

الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الاسلامية
طبيعتها ومكوناتها الإيديولوجية والمنهجية

ربما كان من المفيد قبل تحليل الرؤية الاستشراقية للفلسفة في الإسلام، ونحن في الثمانينات من القرن العشرين، **التذكير بالمحاولات التي سبق ان قام بها أساتذة عرب في الموضوع**. وهذا ليس فقط من أجل الاعتراف بفضل السابقين، كما يقال وكما هو واجب دوماً، بل أيضاً **من أجل التعرف** على القضايا التي ركزوا عليها والحدود التي وقفوا عندها، وبالتالي إبراز **الجوانب التي سكتوا عنها**، إما لأنها لم تكن قد تبلورت بعد بصورة تثير حساسية المفكر العربي وردود فعله، **وإما لأن هذا الأخير كان هو نفسه واقعاً تحت تأثيرها يفكر بواسطتها أو داخل الاشكالية العامة التي أملتها**، هذا بالإضافة إلى التعرف من خلال ردودهم على بعض مظاهر الرؤية الاستشراقية ومكوناتها، والخارجية منها على الأقل. وهذا سيجنبنا إعادة القول فيما سبق فيه القول .

وبما أننا سنقتصر في هذا البحث على تحليل الرؤية الاستشراقية للفكر الفلسفي في الاسلام دون غيره من فروع الثقافة العربية الاسلامية وفنونها، فاننا لن نتعرض هنا لا لظاهرة الاستشراق ككل ولا للردود العربية الإسلامية عليها، حتى ولو كانت هذه تتضمن بصورة صريحة أو ضمنية ردوداً تتعلق بالفكر الفلسفي في الاسلام أو بجانب من جوانبه، بل **سنقتصر** فقط على **«الاستشراق الفلسفي»** إن صح هذا التعبير، من جهة، **وعلى ردود** المشتغلين بالفلسفة من المفكرين العرب من جهة ثانية. وفي هذا الجانب الثاني لن نتعرض لجميع ماكتب في الموضوع **بل سنقتصر على محاولتين** نعتبرهما من أهم المحاولات، ان لم تكونا أهمها على الاطلاق، ليس فقط لأنهما محاولتان رائدتان، بل

أيضاً، وهذا هو المهم عندنا هنا، لأنهما تتناولان الموضوع بهدوء، ولأن كلا منهما ـ وهذا أهم ـ أرادت أن تجعل من نقد بعض المطاعن الاستشراقية للفلسفة الاسلامية مقدمة لطرح بديل عنها والتبشير بمنهج جديد في التأريخ للفكر الفلسفي في الإسلام. ودون شك فانه سيكون من المفيد **التعرف على مدى تحرر البدائل المقترحة من هيمنة الرؤية الاستشراقية** : أتجاوزتها فعلا وصفت الحساب معها نهائيا، أم إنها وقعت هي نفسها من حيث لاتشعر تحت تأثير تلك الرؤية فصدرت عن توجيهها أو انخرطت في إشكالاتها وبالتالي أعادت انتاجها بصورة تختلف، قليلا أو كثيراً، عنها مضموناً ومنهجاً. **هاتان المحاولتان الرائدتان** والطموحتان هما: **محاولة الشيخ مصطفى عبد الرازق** من جهة **ومحاولة الدكتور ابراهيم مدكور** من جهة ثانية، وهما من الأساتذة الذين ساهموا مساهمة كبيرة في إعادة بعث وإحياء الفلسفة في الفكر العربي الحديث بعد أن بقيت مخنوقة مقموعة طيلة عصر الانحطاط، بل منذ وفاة ابن رشد. وبطبيعة الحال فلن يكون تحليلنا لهاتين المحاولتين سوى مدخل، لانريد أن نؤسس عليه بحثنا، بل نطمح إلى العكس من ذلك إلى تجاوزه والقيام بتحليل نقدي أكثر جذرية للرؤية الاستشراقية للفلسفة الاسلامية، وذلك بربطها بمكوناتها الأيديولوجية والمنهجية داخل الفكر الأوربي من جهة، وبتحليل ثلاثة نماذج تمثل الاتجاهات الرئيسية في الاستشراق الفلسفي تحليلا نقدياً **يتوخى «فضح» الرؤية الاستشراقية من داخلها**. أما خاتمة البحث فستكون قصيرة، لأن النتائج سنعرضها مع خطوات البحث .

* * *

عندما ظهر كتاب الشيخ مصطفى عبد الرازق «**تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية**» لأول مرة عام ١٩٤٤، وهو عبارة عن دروس ألقاها في الجامعة المصرية في أواخر الثلاثينات من هذا القرن، كانت الدراسات الاستشراقية التي تهتم بالفلسفة الاسلامية وقضاياها قد بلغت أوجها، بحيث يمكن القول إجمالا ـ ومع استثناءات قليلة ـ إن أهم عطاءات المستشرقين في مجال الفكر الفلسفي في الإسلام «فلسفة، علم الكلام، التصوف» قد أنجزت ونشرت قبل ذلك التاريخ[1] ومع أن صاحب «التمهيد» يصرح بأنه يريد أن يتتبع «جملة نظر الغربيين إلى الفلسفة الاسلامية وحكمهم عليها منذ استقرت معالم النهضة الحديثة لتاريخ الفلسفة إلى أيامنا هذه، أي منذ صدر القرن التاسع عشر» «إلى أواخر الثلاثينات من القرن العشرين» فإن **اهتمامه** بقي مركزاً، بل محصوراً، **في عرض وتفنيد الآراء التي تطعن في قدرة العرب على التفلسف** والتي تنكر بالتالي وجود أية أصالة في الفلسفة الإسلامية، أو العربية، على اختلافهم في التسمية ـ وهذا موضوع شُغل به صاحب «التمهيد» وحاول الفصل فيه ـ وجميع تلك الآراء تنتمي إلى القرن التاسع عشر، وإن بقي بعضها رائجاً في العقود الأولى

من هذا القرن. أما أهم المطاعن التي اهتم بها صاحب «التمهيد» وعرضها بنصوص أصحابها فهي مادعاه تنيمان Tennemann الألماني المتوفى سنة ١٨١٩ أحد رواد تاريخ الفلسفة، بالمفهوم الحديث في أوروبا، من أن العرب قد أعاقهم عن التفلسف عدة عقبات هي :

١ ـ كتابهم المقدس الذي يعوق النظر العقلي الحر.
٢ ـ حزب أهل السنة، وهو حزب متمسك بالنصوص.
٣ ـ إنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطاناً مستبداً على عقولهم ..
٤ ـ مافي طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام من جهة،بالإضافة إلى ماروج له رينان Renan الفيلسوف الفرنسي المتوفى سنة ١٨٩٢ من تصنيف البشر إلى ساميين وآريين ، وتقرير تفوق الجنس الآري في مجال الفلسفة كما في مجالات أخرى، إذ يقول: «**مايكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامي دروساً فلسفية**. ومن عجائب القدر أن هذا الجنس الذي استطاع أن يطبع مابتدعه من الأديان بطابع القوة في أسمى درجاتها **لم يثمر أدنى بحث فلسفي خاص**، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً صرفاً جديباً وتقليداً للفلسفة اليونانية»، ومن هنا يؤكد أنه «من الخطأ وسوء الدلالة بالالفاظ على المعاني أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ «فلسفة عربية» مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مباديء ولا مقدمات، فكل مافي الأمر أنها **مكتوبة بحروف عربية** ثم هي لم تزدهر إلا في النواحي النائية عن بلاد العرب مثل **أسبانيا ومراكش وسمرقند**، وكان معظم أهلها من غير الساميين» .

تلك هي المطاعن التي عرضها صاحب «التمهيد» وتصدى للرد عليها معتمداً آراء وأحكاما أخرى للغربيين أنفسهم مفضلا أسلوب «وشهد شاهد من أهلها» لينتهي في الأخير إلى أن تلك المطاعن والاتهامات قد **أصبحت غير ذات موضوع بعد أن تخلى عنها أو تراجع عن كثير منها المؤلفون الغربيون أنفسهم** وهكذا نجده ينتهي من مناقشة «مقالات المؤلفين الغربيين» في الفلسفة الاسلامية وقضاياها إلى النتيجة التالية، يقول: «ونعود إلى تقرير موقف الفلسفة الاسلامية عند الغربيين في القرن العشرين، مستندين إلى أقوال المؤلفين المعاصرين، فنجمل هذا الموقف في الوجوه التالية :

(أ) تلاشي القول بأن الفلسفة العربية أو الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد يتلاشى ....

(ب) تلاشي القول بأن الإسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سجناً لحرية العقل، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة أو كاد يتلاشى ...

(جـ) أصبح لفظ الفلسفة الإسلامية أو العربية شاملا، كما بيَّنه الأستاذ هرتن لما

يسمى فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلام، وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضاً من شعب هذه الفلسفة .[٢]

واضح من هذا أن صاحب «التمهيد» لم يتطرق للاستشراق في الفلسفة لا كرؤية ولا كمنهج، وإنما اقتصر على إبراز خطأ بعض الآراء والأحكام الصادرة عن **بعض «الغربيين»** لما «يلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها»[٣]. إن ماكان يهمه هو إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية، لابوصفها «فلسفة» بالمعنى اليوناني للكلمة وحسب، **بل أيضاً وبالدرجة الأولى بوصفها القدرة على ممارسة «التفكير العقلي»** في أي ميدان من ميادين المعرفة، وبعبارة أخرى إن ماكان يحرك الشيخ مصطفى عبد الرازق ليس هو «عقدة الاستشراق» حسب تعبير بعض أساتذة الفلسفة المعاصرين[٤] بل «**عقدة الأصالة**» إن صح التعبير. إنه لم يقف موقفاً سلبياً من المستشرقين عامة، بل العكس لقد نوه بهم تنويهاً كبيراً فكتب في خاتمة الفصل الذي خصصه لـ «مقالاتهم» «الفصل الأول» يقول: أما بعد فإن الناظر فيما بذله الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها لايسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم. وإذا كنا **ألمعنا إلى نزوات من الضعف الإنساني تشوب احياناً جهودهم في خدمة العلم**، فإنا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام والنزاهة الخالصة والانصاف والتسامح مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العلم باعتباره نوراً لاينبغي أن يخالط صفاءه كدر»[٥]

لم يكن مصطفى عبد الرازق إذن يعاني من «عقدة الاستشراق»، بل يمكن القول لم يكن يعي تمام الوعي طبيعة الرؤية الاستشراقية ودوافعها ومكوناتها وتوجهاتها، بل لعل مفهوم «الاستشراق» كما يتحدد مضمونه اليوم في الفكر العربي المعاصر لم يكن حاضراً في ذهنه فهو لايستعمل هذا المفهوم ولم يستعمل كلمة «المستشرقين»، هكذا معرفة محددة، بل استعمل بدلا منها عبارة «المؤلفين الغربيين» أو «الباحثين الغربيين» ولم ترد كلمة «مستشرقين» لديه إلا في العبارة التالية: «فريق الغربيين من مستشرقين ومشتغلين بتاريخ الفلسفة ...»[٦] الشيء الذي يوحي بأنه كان يفصل في ذهنه بين «المستشرقين» الذين تخصصوا في شؤون الشرق، ثقافته وتاريخه الخ... وبين «المشتغلين بتاريخ الفلسفة» الذين لايهمهم من التراث العربي الاسلامي الا «نصيب الفلسفة الاسلامية من التراث الفلسفي في العالم»[٧] **وما يؤاخذه على هؤلاء هو بالضبط عدم اعترافهم بهذا «النصيب» أو التقليل من أهميته الى أقصى حدٍ**. فهم في دراستهم للفلسفة الاسلامية وتاريخها، «كأنما يقصدون إلى استخلاص

عناصر أجنبية في هذه الفلسفة ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكتشفوا على أثرها في توجيه الفكر الاسلامي» .[٨]

من أجل هذا كان البديل الذي يقترحه صاحب «التمهيد» هو **سلوك «منهج» يبرز قدرة المفكرين المسلمين على ممارسة التفكير العقلي المستقل ويثبت أسبقية البحث العقلي في الإسلام قبل تدخل «العوامل الأجنبية»** التي لم ينتقل مفعولها إلى الفكر الإسلامي إلا مع الترجمة، وبالتالي فـ «هي أحداث طارئة عليه صادفته شيئاً قائماً بنفسه فاتصلت به ولم تخلقه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محواً».[٩] أما المنهج ـ البديل، الذي يقترحه صاحبنا فهو منهج الغربيين ذاته في التأريخ للفلسفة كما تعرف عليه من خلال كتاب أميل برهية والذي يقوم على بناء هذا التاريخ، تأريخ «الفلسفة» على «الوحدة والاطراد»[١٠] انه المنهج ذاته منقولا إلى التراث العربي الإسلامي، وميادين التفكير العقلي فيه بصورة خاصة، والهدف: إبراز «الوحدة والاطراد» في هذا التفكير. يقول: «من أجل هذا رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الاسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي وأهدى إلى الغاية **حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها**، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً»[١١] .

إما أن يكون ظاهر هذه العبارات صريحاً في الدعوة الى التحرر في مجال تاريخ الفلسفة مما ندعوه اليوم: «المركزية الأوربية»، فهذا مالاغبار عليه، وإما أن تكون هذه العبارات قد صدرت عن وعي صحيح وعميق بأبعاد هذه الظاهرة، ظاهرة «المركزية الأوربية» سواء في مجال «التأريخ» للفلسفة أو في المجالات الأخرى، **فهذا مانشك فيه**، ليس فقط لأن الوعي بأبعاد هذه الظاهرة داخل الفكر العربي الحديث لم يبدأ تبلوره إلا بعد المرحلة التي ينتمي إليها مصطفى عبد الرازق، بل أيضاً لأن مايقترحه صاحب «التمهيد» في واقع الأمر ليس أكثر من تطبيق منهج الأوربيين في التأريخ للفلسفة الأوروبية، على التفكير العقلي في الاسلام . إن الأمر يتعلق بـ «استنساخ» منهج وليس بتقديم «بديل» وعلى كل حال فالهدف هو محاولة إبراز أصالة الفلسفة الاسلامية .

هل نجح الشيخ مصطفى عبد الرازق في تطبيق منهجه هذا أم هل استطاع إقامة «مركزية عربية إسلامية» في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بصورة تحقق له، أو فيه ماحققه الأوروبيون في تاريخ الفلسفة لديهم من «وحدة واطراد»؟

لانعتقد. لقد انطلق صاحبنا من «الجدل الديني» الذي عرفته الساحة الفكرية عند عرب الجزيرة قبل ظهور الإسلام وعند ظهوره معتبراً ذلك أولى المراحل في تطور

التفكير العقلي عند العرب. أما المرحلة الثانية فقوامها ماظهر في صدر الإسلام من «الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية» وكان ذلك «أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين»، وتستمر هذه المرحلة «في رعاية القرآن وبسبب من الدين» إلى أن «نشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه... وذلك قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة». **غير أن صاحب «التمهيد» لم يستطع** أن يربط بعد ذلك بين هذا المسار المستقل لتاريخ التفكير العقلي في الإسلام، وبين المسار الآخر الذي تمثله الفلسفة الإسلامية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي... الخ وذلك على الرغم من إضفائه الطابع «الفلسفي» على أصول الفقه. إنه لم يستطع، أو على الأقل **لم يحاول، الربط بين علم أصول الفقه وبين علم الكلام** على الرغم من أن هذا الأخير قد نشأ ضمن مسار إسلامي مستقل عن مسار الفلسفة هو المسار ذاته الذي نشأ فيه علم أصول الفقه، بل اكتفى بإضافة «ضعيفة في علم الكلام وتاريخه» كملحق للكتاب.

أما «الفلسفة الإسلامية» فلسفة الكندي والفارابي.. إلخ وما يرتبط بها من تصوف إشراقي فهو لم يتعرض لها إلا ضمن عرضه لـ «مقالات المؤلفين الإسلاميين» في الفلسفة الإسلامية، هذه المقالات التي ركز البحث فيها على بيان «وجهة نظرهم الى الفلسفة الاسلامية»: مصادرها وسلطان الفلسفة اليونانية فيها، وتعريفها وتصنيفها، من جهة وعلى «الصلة بين الدين والفلسفة عند الاسلاميين» من جهة ثانية.. وتلك كما هو واضح مسائل مستقلة بنفسها، وقد عرضها المؤلف نفسه بوصفها «مقالات» في الفلسفة الاسلامية صدرت من مفكرين اسلاميين، وذلك في مقابل «مقالات الغربيين» فيها.

هكذا نجد أنفسنا في نهاية الأمر أمام ميادين ثلاثة من «النظر العقلي» في الاسلام «أصول الفقه، علم الكلام، الفلسفة والتصوف» ميادين، بل قطاعات أو جزر فكرية، لاتربط بينها رابطة لاعلى المستوى الأفقي، البنيوي ولا على المستوى العمودي، التاريخ، وبالتالي فلا «وحدة» ولا «اطراد».

* * *

بعد ثلاث سنوات فقط من ظهور «التمهيد» نشر للدكتور ابراهيم مدكور كتاباً بعنوان: «الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق»،(12) وكما هو واضح من العنوان فالكتاب يقترح منهجاً لـ «التأريخ» للفلسفة الاسلامية ويقدم تطبيقاً له. فما نوع هذا المنهج؟

ينطلق هذا المشروع الجديد كسابقه من المنطلق ذاته: **الرد على منكري الأصالة في الفلسفة الاسلامية**، اولئك الذين بنوا آراءهم فيها على «مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة»(13) فروض «وضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك زمنا، فأنكرها قوم وسلّم بها آخرون، وكانت درجة الشك فيها طافية طوال القرن التاسع عشر، **فظن - في تحامل ظاهر - أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث والنظر الطليق**، وأنها تبعاً لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة ولم تنتج إلا إنحلالا موغلا واستبدادا ليس له مدى، في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية وقد صانت ذخائر الفنون والآداب وبعثت العلوم بعثاً قوياً ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها»(14) وقد وجدت مثل هذه الفروض سندها في نظرية رينان(15) وما بناه عليها جوتييه من إدعاءات في أوائل هذا القرن، مثل إدعائه «أن العقل السامي لاطاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلا بعضها عن بعض، أو مجتمعة في غير تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط، **فهو عقل مباعدة وتفريق لاجمع وتأليف**. أما العقل الآري فعلى عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية، لايتخطى واحداً منها إلى غيره إلا على سلم متداني الدرج لايكاد يحس التنقل فيه فهو عقل جمع ومزج»(16) **وهكذا فلما كان العرب ينتمون إلى الجنس السامي المفطور على ادراك الجزئيات وحدها فإنه من «العبث أن نلتمس لديهم آراء علمية أو دروساً فلسفية، خصوصاً وقد ضيق الاسلام آفاقهم وانتزع من بينهم كل بحث نظري، وأضحى الطفل المسلم يحتقر العلم والفلسفة(17)»**.

كيف يصنف المؤلف هؤلاء المتحاملين على العقل العربي والإسلامي معاً؟ الواقع أنه يكتفي بذكر أسمائهم في الهوامش دون أن يدخلهم تحت مقولة معينة، إنه لايطلق عليهم لا اسم «الغربيين» ولا اسم «المستشرقين» بل يتحدث عنهم ببناء الفعل للمجهول فيقول: «بُلِيَ تاريخ الحياة العقلية في الاسلام..» و«قيل..» و «ظُنَّ..» و «رُتِّبَت..»(18) و «وُضِعَت الفلسفة الاسلامية موضع الشك فانكرها قوم..»(19) الخ

مانريد إبرازه هنا هو أن كلمة «استشراق» أو «مستشرق» لم تستعمل في هذا السياق، سياق الرد على الطاعنين في الفلسفة الإسلامية... الخ وإنما استعملت اللفظتان معاً في سياق آخر وبصورة بارزة، هو السياق الذي تناول فيه المؤلف حظها من الدراسة في العصر الحديث ليلاحظ أن معرفة الغربيين بالثقافة العربية قبل النصف الأخير من القرن الماضي كانت هزيلة ناقصة ومستمدة «في الغالب من المصادر اللاتينية، وأما الشرقيون أنفسهم فلم يكن في وسعهم، وقد كانوا مغلوبين على أمرهم أن يحيوا معالمهم ولا أن ينهضوا بتراثهم»(20). أما خلال النصف الأخير من القرن الماضي فقد بدأ الموقف يتغير مع اتجاه **المستشرقين - وهنا يذكر هذا الاسم لأول مرة -** «في عناية نحو الدراسات الاسلامية... فاليهم يرجع الفضل في اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر

الى هذه الغـاية، وقد نشطت حركة الاستشراق في الربع الأول من هذا القرن نشاطاً عظيماً..»[٢١] فـ «لم يقف المستشرقون عند الطبع والنشر، بل حاولوا أن يكشفوا معالم الحياة العقلية في الإسلام وأرخوا لها جملة وتفصيلا، فكتبوا عن الفلسفة والفلاسفة والكـلام والمتكلمـين والتصـوف والمتصـوفـين يشرحون الآراء والمذاهب أو يترجمون للأشخاص والمدارس...»[٢٢] ثم يضيف: «ولو لم يقيض الله لفلاسفة الإسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراساتهم، لأصبحنا اليوم ونحن لانعلم من أمرهم شيئاً يذكر»[٢٣].

«الاستشراق» هنا ليس موضوعاً في قفص الاتهام، بل العكس إن التنويه بجهـود رجـاله يتعـدى حدود «الموضوعية» و «الاعتراف بالجميل». وإذن فما الداعي إلى اقتراح منهج جديد ومحاولة تطبيقه؟

ويأتي الجواب ليقرر من جهة أن الفلسفة الإسلامية، برغم كل جهود المستشرقين «لم تدرس بعد الدراسة اللائقة بها، لا من ناحية تاريخها ولانظرياتها ولا رجالها، ولا تزال الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني...»[٢٤] وليلاحظ من جهة أخرى أن دراسات المستشرقين على أهميتها هي: في جملتها قد طال عليها العهد نوعاً، وأضحت في حاجة إلى التعديل والتجديد...»[٢٥]

ولكن كيف؟ هل نتابع طريق المستشرقين أم نشق لأنفسنا طريقاً آخر؟.. ويأتي الجواب صريحاً وواضحاً: «نحن في حاجة ماسة إلى **متابعة السير وإتمام كشف تلك الحلقـة المفقودة في تاريـخ الفكـر الإنسـاني وبذل الجهد في وضعها في مكانها الطبيعي**. وإذا كان المستشرقـون قد اضطلعوا من ذلك بالعبء الأعظم حتى اليوم، فواجبنا أن **نقف إلى جانبهم**، إن لم نتقدمهم»[٢٦]

لايتعلق الأمر إذن بالخروج عن سبيل المستشرقين ولا بالطموح إلى تجاوزهم، بل يتعلق الأمر أولا وأخيراً بـ «**متابعة السير**»، سيرهم سواء على صعيد تحقيق المخطوطات ونشرها، أو على صعيد التأريخ للفلسفة الاسلامية ورجالها، ولكن مع هذا الفارق، إذا كان علينا أن نقلدهم في توخي الدقة العلمية على الصعيد الأول، فإنه علينا أن نعتمد، على الصعيد الثاني، كلا من «المنهج التاريخي» و «المنهج المقارن»: «المنهج التاريخي الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى.... وبواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزائه البالية وعرض صورة منه تطابق الواقع ماأمكن». و«المنهج المقارن الذي يسمح بمقابلة الأشخـاص والآراء وجهاً لوجه ويعين على كشف مابينها من شبه أو علاقة»[٢٧]، والهدف هو ماسبقت الإشارة إليه قبل. **إنه إعادة بناء تاريخ الفلسفة الاسلامية** بصورة تمكن من «إتمام كشف تلك الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني» حلقة «القرون الوسطى»

وذلك بإبراز مكانة الفلسفة الإسلامية و «وضعها في مكانها الطبيعي من تلك الحلقة» وحينئـذ ستصبح «الفلسفة العربية الإسلامية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب (....) ومن هاتين الفلسفتين ـ مضافاً إليهما الدراسات اليهودية ـ يتكون البحث النظري في القرون الوسطى». هذا من جهة، ومن جهة أخرى «لابد أن نربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفات القديمة والمتوسطة والحديثة كي تبرز في مكانها اللائق وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الإنساني».

ليس ثمة شك، إطلاقاً في حسن نوايا مؤلف «الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق» إزاء هذه الفلسفة. ولكن مع ذلك فان **حسن النية لايكفي** في هذا المجال بل لابد من نقد كل المفاهيم والتصورات التي جعلت تاريخ الفلسفة الحديث يحرم الفلسفة الإسلامية من «مكانها اللائق»، وعلى رأس تلك المفاهيم والتصورات مفهوم «الفكر الانساني». ذلك لأن هذا المفهوم الحديث، الذي صاغه الفكر الغربي تحكمه «المركزية الأوروبية». إذ **المقصـود في الحقيقة هو الفكر الأوروبي منظوراً إليه كفكر للإنسانية جمعاء**، وبالتالي فوضع الفلسفة الإسلامية في «مكانها اللائق في تاريخ الفكر الإنساني» بهذا المفهوم، يعني جعلها **ترمّم وتكمّل** تاريخ الفكر الأوروبي.

تلك هي النتيجـة المنـطقيـة، والعملية أيضاً، لمشروع صاحبنا. ذلك أن وضع الفلسفـة العربية في الشرق في مقابلة الفلسفة اللاتينية في الغرب لتشكل معها، ومع الدراسـات اليهودية، ماسماه صاحبنا «البحث النظري في القرون الوسطى» **معناه توظيفهـا لتقـويـة خط الاستمرارية في تاريخ الفكر الغربي**، معناه تدعيم الحلقة الأضعف في هذا الخط، حلقة القرون الوسطى، وهذا كله على حساب تاريخية الفلسفة العربية الاسلامية، على حساب خصوصيتها وأصالتها، بل وعلى حساب تفوقها الكبير على الفلسفة اللاتينية في الغرب، التي لم تكن شيئاً مذكوراً بالقياس إليها [٢٩].

هكذا ينتهي بنا الأمر هنا كما انتهى بنا قبل مع مشروع صاحب «التمهيد» إلى عكس المطلوب... اما السبب فيرجع في نظرنا إلى ان المؤلفين المحترمين لم يكونا قد تحررا من هيمنة الرؤية الاستشراقية بل ربما لم يكونا على وعي كاف بطبيعتها ومكـوناتها... إنهما لم ينطلقا من نقد الاستشراق، رؤية ومناهج، بل انطلقا من ردود فعل.. من الرد على بعض المطاعن، وهذا إن كان واجباً من الناحية الوطنية والقومية فهو لايكفي من الناحية العلمية.

* * *

إذا كانت الردود التي استعدنـاهـا هنا سواء من صاحب «التمهيد» أو من صاحب «المنهج وتطبيقه» قد مكنتنا من تجنب الإنشغال المباشر بدعاوى

ومطاعن أصبحت الآن في ذمة التاريخ، فإنها قد جعلتنا نتبين من جهة أخرى ليس فقط **هاجس البحث عن الأصالة** الذي حرك تلك الردود، بل أيضاً الموقف الذي وقفه أصحابها من الاستشراق والمستشرقين .

لقد حرص رواد الدرس الفلسفي في الفكر العربي المعاصر على التمييز بين «بعض الباحثين الغربيين» الذين **طعنوا صراحة** في الفكر العربي ولم يروا في الفلسفة الإسلامية سوى الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية، من جهة وبين «المستشرقين» الذين «**خدموا**» التراث العربي بما نشروه من مخطوطات وما كتبوه من أبحاث ودراسات. إن هذا يعني أن رواد الدرس الفلسفي في الفكر العربي الحديث لم يكن قد تكون لديهم وعي كامل وصحيح عن طبيعة الرؤية الإستشراقية ولا عن مكوناتها الأيديولوجية والمنهجية، بل العكس من ذلك لقد كان النموذج الذي كانوا يطمحون إلى تحقيقه، من خلال مايقترحونه من «مناهج» هو النموذج الاستشراقي ذاته، هذا النموذج الذي لم يكونوا يرون فيه إلا «النظرة التاريخية» و «المنهج العلمي»، وبعبارة أخرى لقد **تعاملوا مع الرؤية الاستشراقية من «الخارج»** ولم يهتموا بمحددات هذه الرؤية ومكوناتها الداخلية.

ولسنا نقصد هنا تلك العلاقة الصريحة حيناً، والخفية حيناً آخر، بين الظاهرة الاستشراقية والظاهرة الاستعمارية، ولا تلك الرواسب الدفينة التي كانت تؤسس بصورة أو بأخرى تلك المطاعن التي وجهت للاسلام والفكر العربي من طرف «بعض الباحثين الغربيين» والتي يعود أصلها إلى **الصراع التاريخي بين المسيحية والإسلام** خلال القرون الوسطى، وإنما نقصد **الشروط الموضوعية**، التاريخية والمنهجية، التي كانت توجه من الداخل نظرة الأوروبيين إلى تاريخ الفلسفة، خلال القرن الماضي وبداية هذا القرن، وهي الحقبة ذاتها التي نشطت فيها الحركة الاستشراقية. ويهمنا هنا أن نُلِمَّ إلمامة سريعة بتلك الشروط قبل تحليل ثلاثة نماذج من «التاريخ» الاستشراقي للفلسفة الإسلامية يعكس كل منها منهجاً معيناً من المناهج الرئيسية السائدة في الأدبيات الاستشراقية .

وحتى لانذهب بعيداً، في مقالة محدودة الحجم والمدى، **سنكتفي بالرجوع إلى كتاب واحد** كان المرجع الأساسي والرئيسي الذي استلهم منه - فيما يبدو - كل من صاحب « التمهيد» وصاحب «المنهج وتطبيقه» مشروعهما. إنه كتاب «**تاريخ الفلسفة**» لأميل برهية، استاذ الفلسفة الشهير في جامعة السوربون بباريس في الثلاثينات والأربعينات من هذاالقرن .

خصص أميل برهية مدخل كتابه الذي يقع في سبعة مجلدات **لتحليل الظروف الفكرية العامة** التي نشأ فيها ذلك النوع من البحث الذي يسمى الآن بـ «تاريخ الفلسفة» والتي عرفتها أوروبا في القرن الماضي خاصة. لقد حصر برهية القضايا المنهجية والمشاكل الفكرية التي أثيرت خلال القرن الماضي - في أوروبا حول موضوع التاريخ للفلسفة، في ثلاث نقاط رئيسية : -

- **الأولى** : تتعلق بتعيين البدايات والحدود: بدايات التفكير الفلسفي وحدود موطنه: «أبدأت الفلسفة في القرن السادس - قبل الميلاد - في المدن الأيونية كما هومسلم به منذ أرسطو، أم أن لها أصولا أوغل في القدم، سواء في بلاد اليونان أو في البلدان الشرقية. ثم أينبغي على مؤرخ الفلسفة - أيمكنه ويجب عليه في الوقت ذاته - الوقوف عند تتبع تطور الفلسفة في اليونان وفي البلدان التي ترجع حضارتها إلى أصول يونانية - رومانية، أم أن عليه أن يوسع نظرته لتشمل الحضارات الشرقية».

- **أما النقطة الثانية** : فتتعلق بمدى ماللفلسفة من استقلال عن بقية العلوم الأخرى: «إلى أي مدى وبأي مقدار يتوفر الفكر الفلسفي على تطور ذاتي مستقل يكفي ليجعل منه موضوعاً لتاريخ متميز عن تاريخ الفنون الفكرية الأخرى؟ أليس مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بكل من العلوم والفن والدين والحياة السياسية بصورة يصعب معها اتخاذ النظريات الفلسفية موضوعاً لبحث مستقل؟

- **وأما النقطة الثالثة والأخيرة** : فتتعلق بمسألة «التقدم» في الفلسفة: «هل يمكن الحديث عن نمو مطرد أي عن تقدم في الفلسفة، أم أن الفكر البشري يمتلك منذ البداية، جميع الحلول الممكنة للمشاكل التي يطرحها، وأنه بالتالي، لايعمل إلا على تكرار نفسه بصورة أبدية وأن المنظومات الفلسفية من جهة أخرى يحل بعضها محل بعض بصورة ترجع إلى مجرد الصدفة والاتقان»[٣٠]

مايهمنا نحن الآن من هذه الأسئلة التي كان يطرحها على أنفسهم أولئك الذين انصرفوا بتفكيرهم إلى البحث في الكيفية التي ينبغي أن يكتب عليها تاريخ الفلسفة، من المفكرين الأوروبيين خلال القرن الماضي وبدايات هذا القرن، ليس جانبها «العلمي» أو «المنهجي» بل مايهمنا اساساً هو الخلفيات التي كانت تحركهم والإطار العام الذي كانوا يفكرون داخله، نقصد بذلك رغبتهم في إعادة بناء الفكر الفلسفي الأوروبي بصورة تحقق له «الوحدة والاستمرارية» من جهة وتجعل منه من جهة أخرى «التاريخ العام» للفلسفة كلها. وهذا وذاك ماحاول الأستاذ برهية نفسه أن يحققه في كتابه .

وهكذا فعلى الرغم من اعترافه في مدخل كتابه بأسبقية بلدان الشرق الأدنى «مصر وبلاد مابين النهرين» في مجالات التفكير الديني والعلمي وحتى الفلسفي، فانه

ينطلق في الفصل الأول من كتابه من فلاسفة اليونان الأولين «فلاسفة ماقبل سقراط» باعتبار أن الفلسفة كما يقول «ولدت في القرن السادس ـ قبل الميلاد ـ في بلدان أيونية، وفي المدن الساحلية التي كانت حينذاك مدناً تجارية غنية»[٣١] . ومن هنا، من المدن الأيونية اليونانية «نبع» نهر الفلسفة ليشق طريقه إلى أثينا ثم منها إلى رومة لينتشر بعد ذلك في أوروبا المسيحية خلال القرون الوسطى وفي أوروبا الحديثة إلى يومنا هذا. وخلال هذه المسيرة «التاريخية» الطويلة يحرص الأستاذ برهية على إبراز «الوحدة والاستمرارية» في تاريخ الفكر الفلسفي في أوروبا، متوجاً بذلك جهود الذين سبقوه في هذا الميدان منذ القرن الثامن عشر. وكما يقول هو نفسه: «لقد عمل مفكرو القرن الثامن عشر، إذن، على إدخال الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفلسفة، ومن ثم فإن كل القسم الأول من القرن التاسع عشر كان مسرحاً لمجهود استهدف تشييد البناء الذي لم يكن قد تعدى العمل فيه من قبل مرحلة رسم المعالم العامة»[٣٢] . إنه «بناء» تاريخ الفلسفة في أوروبا الذي هدف برهية إلى تقديم صورة عنه أكثر تماسكاً وانسجاماً .

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن «تاريخ الفلسفة» هذا الذي «تحققت فيه» أو «حققت له» الوحدة والاستمرارية هو وحده التاريخ «العام» والرسمي للفلسفة. أما ماعداه فهوامش إن حظيت ببعض الاعتراف فليس بوصفها جزءاً مقوماً لهذا التاريخ «العام» بل بوصفها «**بركاً**» **أشبه بـ «البحر الميت»** معزولة ومفصولة عن «النهر الخالد» المتدفق من بلاد اليونان، ولذلك لم تجد مكاناً لها في المجلدات السبعة التي خصصها برهية لهذا «النهر الخالد» نهر الفلسفة اليونانية ـ الأوروبية، وإنما أضيف بعضها كملاحق صدر منها فيما نعلم ملحقان: واحد خاص بـ «الفلسفة في الشرق» كتبه بول ماسون أورسيل[٣٣] والآخر خاص بـ «الفلسفة البيزنطية» كتبه بازيل طاطاليس.[٣٤] **أما الفلسفة في الاسلام فلم تحظ في مشروع برهية بملحق خاص وإنما وردت الاشارة إليها في سياق الكلام عن انتقال الفلسفة اليونانية إلى أوروبا**. وإذا كانت هناك إشارة خاصة إلى «الرشدية اللاتينية» فإن **ابن رشد العربي الاسلامي لايحظى بأي اهتمام يستحق الذكر**.

يتعلق الأمر اذن بتاريخ للفلسفة مبني جملة وتفصيلا على المركزية الأوروبية في أضيق صورها، إنه تاريخ للفلسفة في أوروبا من العصر الهيليني إلى العصر الحديث ينصب تنصيباً على أنه التاريخ «العام» للفلسفة متجاهلا ليس فقط الفلسفة في الإسلام التي احتلت **لمدة أربعة قرون مكاناً بارزاً في الثقافة العربية الإسلامية التي كانت ثقافة العالم في عصرها، بل ومتجاهلا كذلك الفلسفة التي ازدهرت قبل الإسلام في البلدان التي ستصبح عربية اسلامية كمصر وسورية والعراق (مدرسة الإسكندرية والمدارس السريانية... إلخ)** .

في إطار هذه المركزية الأوروبية المفرطة تمت، إذن، عملية إعادة بناء تاريخ الفلسفة الأوروبية الذي أصبح يقدم على أنه تاريخ الفلسفة «العام» أو التاريخ العالمي للفلسفة. نعم لم يكن مؤرخو الفلسفة في أوروبا، سواء في القرنين الماضيين أو في القرن الحالي يصدرون عن فلسفة واحدة في التفكير أو يستندون إلى منهج واحد. ولكن تنوع رؤاهم الفلسفية ومناهجهم واختلافها لم يكن أبداً خارج الإطار الذي كانوا يتحركون داخله والذي كانوا يعملون جميعاً على تقويته وتعزيزه، **إطار المركزية الأوروبية** .

وهكذا فإذا كان المنهج التاريخي الذي كان هدفه الأساسي هو بناء «الوحدة والاستمرارية» في تاريخ الفكر الأوروبي عامة، صادراً في ذلك بصورة صريحة أو ضمنية عن فكرة «التقدم» التي بلغت أوجها عند هيجل الذي لم يتردد في التأكيد على أن «تاريخ الفلسفة يكشف بجلاء من خلال مختلف الفلسفات التي تظهر، أنه ليست هناك إلا فلسفة واحدة على درجات متفاوتة من النمو وأن المبادىء الخاصة التي ترتكز عليها منظومة فلسفية معينة ليست هي الأخرى سوى فروع للكيان الواحد نفسه. والفلسفة التي تكون آخر من وصل (في كل عصر) هي نتيجة لكل الفلسفات التي سبقتها ويجب أن تحتوي على المبادىء التي قامت عليها هذه الفلسفات»[٣٥]، **إذا كان هذا المنهج التاريخي يمارس بصراحة إمبريالية على التاريخ، يبرز مايريد ويقمع مالايريد**، فإن المناهج الأخرى التي تختلف معه، أو قامت كرد فعل ضده، لم تكن تمس أبداً الاطار الذي قام هذا المنهج من أجل تشييده وتقويته، إطار المركزية الأوروبية بوصفها مرجعاً لكل شيء يقع خارج أوروبا .

وهكذا، **فالمنهج الفيلولوجي الذي نشط أصحابه نشاطاً كبيراً في النصف الثاني من القرن الماضي، في مجال تحقيق النصوص ونقدها والكشف عما كان مغموراً منها** ـ سواء النصوص اليونانية واللاتينية أو غيرها ـ مما كانت نتيجة ظهور معطيات جديدة تفرض تعديل الرؤى «الشمولية» أو التخلي عنها نهائياً وتبني النظرة الفيلولوجية التجزيئية التي تجتهد في رد كل فكرة إلى «أصل» سابق، إن هذا المنهج لم يكن هو الآخر يبحث عن أصول للنظريات الفلسفية الأوروبية خارج إطار المركزية الأوروبية. لقد كان المجال الوحيد الذي كان يبحث فيه الفيلولوجيون عن أصول للأفكار التي يقول بها فلاسفة أوروبا هو المجال الأوروبي ذاته، ولم يحدث قط أن اعترفوا بأصل غير أوروبي لأية فلسفة أو فكرة بها فيلسوف أوروبي .

أما المنهج «الفردي» أو «الذاتي» الذي يرفض أصحابه في آن واحد «الشمولية» التي يقررها المنهج التاريخي والنظرة التجزيئية التي يكرسها المنهج الفيلولوجي، ويدعون إلى التعامل مع كل فيلسوف على حدة، بوصفه مفكراً مبدعاً خلاقاً، وليس تعبيراً عن وسط اجتماعي ولا عن لحظة تاريخية،[٣٦] فإنهم لم يكونوا يفكرون إلا في الفلاسفة

الذين ينتـظمهم تاريـخ الفلسفة الأوروبي النزعة أمثال أفلاطون وديكارت وباسكال وكانط.. إلخ .

هذه المناهج الثلاثة التي تقاسمت مؤرخي الفلسفة في أوروبا طوال القرن الماضي والعقود الأولى من هذا القرن هي ذاتها المناهج التي تقاسمت المستشرقين: فكان منهم صاحب النظرة «الشمولية» الذي يعتمد المنهج التاريخي، وكان منهم صاحب النظرة التجـزيئيـة المتحمس للمنهـج الفيلولوجي، وكـان منهم صاحب النظرة الذاتية الذي «يتعاطف» مع الفيلسوف وتجربته الفلسفية. ولكنهم ظلوا في جميع الأحوال مرتبطين بالاطار ذاتـه الـذي كانوا يعملون داخله هم وزملاؤهم مؤرخو الفلسفة، يفكرون بوحي من معطياته، من حاجاته وإنجازاته، وبالتالي يربطون كل شيء به. وهكذا فالمستشرق صاحب المنهـج التاريخي يفكر «شمولياً» في الفلسفة الإسلامية، لابوصفها جزءاً من كيان ثقافي عام هو الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتداداً محرفاً أو مشوهاً لـ «الفلسفة اليونانية». **أما المستشرق المغرم بالمنهج الفيلولوجي فهو على الرغم من اختـلافـه مع زميله «الشمولي» النظرة، داخل الإطار الأوروبي، فهو يتفق معه خارجه، لأنه عندما يتجه إلى الفلسفة الإسلامية بنظرته التجزيئية لايعمل على ردّ أجـزائها إلى أصول تقع داخلها، أو على الأقل مقروءة بتوجيه من همومها الخاصة، بل هو يجتهد كل الاجتهاد إلى ردّ تلك الأجزاء إلى «أصول» يونانية، أي أوروبية الشيء الـذي يعني المسـاهمة، ولو بطريقة غير مباشرة، في العملية نفسها، عملية خدمة «النهر الخالد»** بتعميق مجراه وصيانة ضفافه، نهر الفكر الأوربي الذي نبع أول مرة في بلاد اليونان وظل يشق طريقه غرباً إلى أوروبا الحديثة . وأما المستشرق صاحب المنهـج الذاتي فإنه على الرغم من إعلان تمرده على التاريخ المبني على فكرة التقدم، وادعـائـه تعـاطفـه مع الأشخـاص وتجـاربهم حتى ولو كانوا يقعون خارج الثقافة الأوروبية، **كالحلاج** مثلا الذي حاول ماسينيون تقمص تجربته الصوفية، فانه يظل مع ذلك موجهاً من داخل ذات الإطار مشدوداً إليه غير قادر ولا راغب أبداً في الخروج منه أو القطيعة معه. إنه إذ يتمرد على حاضر هذا الإطار ـ الأوروبي ـ يتمسك بماضيه فيعيشـه رومانسياً عبر تجربة هذه الشخصية أو تلك من الشخصيات الروحانية في الثقافة العربية الإسلامية التي يجد فيها تعويضاً عن الروحانية التي افتقدتها الثقافة الأوروبيـة المعـاصرة. وقد يذهب إلى أبعد من ذلك فيطالب باستعادة روحانية الغرب مما لدى الشرق .

لنقدم نموذجاً عن كل واحد من هذه الأصناف الثلاثة.

* * *

يعتبر كتاب المستشرق الألماني ديبور T.J De Bor «تاريخ الفلسفة في الاسلام»[٣٧] أول كتاب يؤرخ للفلسفة الاسلامية ككل، يكتبه مستشرق. وقد أشار مؤلفه إلى ذلك في مستهل مقدمة الكتاب حيث يقول : «هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها، بعد أن وضع الأستاذ مونك في ذلك مختصره الجيد. فيمكن أن يعد كتابي هذا **بدءاً جديداً** لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات». بالفعل، فكتاب مونك S. Munk «**أمشاج في الفلسفة اليهودية والعربية**»[٣٨] الصادر بباريس عام ١٨٥٩، هو كمـا يدل عليه عنوانه مجموعة من الأبحاث تتناول آراء الفلاسفة اليهود الأندلسيين وبعض الفلاسفة المسلمين. وعلى الرغم من أهمية هذا الكتاب، إذ مازال من المراجع الأساسية في موضوعه، فإنه لايقدم تاريخاً للفلسفة في الإسلام ككل، بل يبقى مثله، مثل دراسات المستشرقين السابقين لديبور، مجموعة أبحاث مستقلة. وبما أن كتاب ديبور صدر في أول هذا القرن قبل أن يبدأ التأليف العربي الحديث في الفلسفة الإسلامية فإنه دون منازع، أول كتاب يؤرخ لهذه الفلسفة على الطريقة الحديثة[٣٩] . ومن هنا الأهمية الخاصة التي يكتسبها هذا الكتاب بالنسبة للمؤلفين العرب، خاصة بعد ترجمته إلى العربية، إذ سيغدو ليس فقط أحد المراجع الأساسية المعتمد عليها بل أيضاً، وهذا أهم، سيصبـح النمـوذج والقدوة. وإذا أضفنا إلى ذلك محاولته تتبع منازع التفكير الفلسفي والعلمي في الإسـلام **منـذ نشـأتـه إلى ابن خلدون**، ثم اعتماده الطريقة التركيبية القائمة على التركيز وتقديم تصورات وأحكام عامة، أدركنا سر الشهرة التي نالهـا هذا الكتاب، ومازال يحظى بها إلى اليوم، لدى المشتغلين بالفلسفة في الساحة الفكرية العربية المعاصرة... [٤٠] لنلق نظرة موجزة، ولكن فاحصة ونقدية على هذا الكتاب القديم الذي مازال «جديدا» ولنبدأ ببنيته العامة.

يتألف الكتاب من سبعة أبواب : الأول عبارة عن مدخل من ثلاث فقرات رئيسية[٤١] تناول فيها المؤلف مايمكن اعتباره بمثابة المكونات الرئيسية للتفكير الفلسفي والعلمي في الإسلام :

١ ـ **مسرح الحوادث**: الدولة العربية الاسلامية منذ قيامها حتى سقوط الخلافة.

٢ ـ **الحكمة الشرقية**: النظر العقلي عند الساميين، الديانة الفارسية، الحكمة الهندية.

٣ ـ **العلم اليوناني**: المدارس السريانية التراجم العربية، الكتب المنحولة على ارسطو..

أما الباب الثاني وعنوانه «الفلسفة والعلوم العربية» فيتألف من أربع فقرات رئيسية تتناول: علوم اللغة والفقه، وعلم الكلام، والأدب والتاريخ.

يأتي بعد ذلك **الباب الثالث** بعنوان «الفلسفة الفيثاغورية» ويتألف من فقرتين رئيسيتين تتناول الأولى علوم الرياضيات والطبيعة والطب بينما تتناول الثانية فكر إخوان الصفا.

أما **الباب الرابع** فموضوعه: «الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثراً بالأفلاطونية الجديدة بالمشرق» ويشتمل على خمس فقرات رئيسية تتناول على التوالي فلسفة الكندي والفارابي وابن مسكويه وابن سينا وابن الهيثم.

أما **الباب الخامس** وعنوانه «نهاية الفلسفة بالمشرق» فيتألف من فقرتين رئيسيتين خصصت الأولى للغزالي والثانية لـ «أصحاب المختصرات الجامعة».

ويأتي **الباب السابع** خاصا بـ «الفلسفة في المغرب» ويضم أربع فقرات رئيسية تتناول الأولى بواكر الفلسفة في الأندلس والثلاث الباقيات تتناول بالترتيب ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. وأخيراً يأتي الباب السابع عبارة عن خاتمة من فقرتين رئيسيتين: الأولى خاصة بابن خلدون والثانية بعنوان «العرب والفلسفة النصرانية في القرون الوسطى»، وبذلك ينتهي الكتاب.

لاشك أن الانطباع الأول الذي يتركه في نفس القارىء هذا المظهر الخارجي لبنية الكتاب سيكون إنطباعاً ايجابياً تماماً: فالكتاب ينطلق من «مصادر» الفكر الفلسفي والعلمي في الإسلام، الذاتية منها والأجنبية، ليتناول بعد ذلك فروعه ومساراته داخل الثقافة العربية الاسلامية إلى سقوط الأندلس وانتقال الفلسفة والعلوم العربية إلى أوروبا، فهو من هذه الناحية يبدو وكأنه يريد بناء تاريخ «خاص» للفلسفة في الإسلام على غرار تاريخ الفلسفة «العام» كما شيده مؤرخو الفلسفة في أوروبا في النصف الثاني من القرن الماضي، مطبقاً «المنهج التاريخي» ذاته، إن لم يكن بصورة «تامة» فيمكن القول إنه فعل ذلك بـ «قدر الإمكان».

غير أن هذا الانطباع الايجابي سيصيبه كثير من التشويش، وقد ينقلب إلى عكسه تماماً، عندما يبدأ القارىء في فحص مضمون الكتاب وبنيته الداخلية على ضوء ماقلناه قبل عن طبيعة الرؤية الاستشراقية ومكوناتها الخاصة. بل إننا نصطدم، أكثر من ذلك، **بذات المطاعن والاتهامات** التي وجهها «بعض الباحثين الغربيين» ـ حسب تعبير الشيخ مصطفى عبد الرازق ـ من أمثال رينان وجوتييه **إلى العقل العربي** والفلسفة الاسلامية.

لنذكر هذه المطاعن والاتهامات كما سجلها ديبور بقلمه لنرى بعد ذلك مايترتب عليها من نتائج تكشف عن حقيقة تفكيره واتجاه رؤيته.

يقول ديبور في المدخل الذي خصصه لـ «مصادر» الفكر الفلسفي في الإسلام: «**لم تكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكمية**. وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة متفرقة لارابط بينها ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الانسان ومصيره. وإذا عرض للعقل السامي مايعجز عن إدراكه **لم يشق عليه أن يرده إلى إرادة الله** التي لايعجزها شيء والتي لاندرك مداها ولا أسرارها...» (ص ١٣) . **يتبنى ديبور** إذن، من دون تردد ولا مواربة **نظرية رينان** بكل ماتحمله من مضامين عنصرية، وبالتالي فالحكم على الفلسفة العربية الإسلامية حكم مسبق: ذلك لأنه **مادامت تنتمي إلى شعب من «الجنس السامي» فهي لايمكن أن تكون أصيلة** ولا أن تشتمل على عناصر جديدة، لأن «الأصالة» و «الجدة» في الفكر والفلسفة مقصورتان على «الجنس الآري» وحده.

هذا الحكم المسبق الذي تتضمنه الفقرة السابقة يأتي صريحاً واضحا عندما ينصرف الحديث مباشرة إلى «الفلسفة في الإسلام» حيث نقرأ «وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام **فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس** مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين، لا ابتكاراً ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، **لابافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة**، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها».

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا الاهتمام بها، ولماذا كل هذا العناء الذي يتكبده «المستشرق» في سبيل الاطلاع عليها ثم الكتابة فيها بلغته وداخل ثقافته؟

ويأتي الجواب صريحاً . يقول ديبور: «ومع هذا فشأن الفلسفة الإسلامية، من الوجهة التاريخية، أكبر كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، وان تتبع دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدنية الشرق الكثيرة العناصر، هو من الناحية التاريخية جدير أن يشوق الباحثين على نحو خاص به ولاسيما اذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة الاسلامية بها» ثم يضيف أيضاً : «ولهذا البحث شأن عظيم إذ يتيح لنا فرصة لمقارنة المدنية الإسلامية بغيرها من المدنيات. والفلسفة ظاهرة فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان حتى لقد يعدها الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي نشأت فيها المدنيات وبحيث لايمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها». ويضيف كذلك: «ولتاريخ الإسلام شأن أيضاً، **لأنه يرينا أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذياً أبعد مدى وأوسع حرية** مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين. وإذا

احطنا علما بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى، ويجب أن نكون في هذا القياس على حذر ويجب ألّا نفرط في أمره الآن على الأقل. ثم إن معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة». (ص ٥٠ ـ ٥١)

واضح إذاً إن الهدف، هدف ديبور وزملائه المستشرقين من دراسة الفلسفة الاسلامية، ليس البحث فيها عن عناصر أصيلة ولا عن لون آخر من الفكر الانساني... كلا إن «التأريخ» لها ليس لذاتها ولا حتى بوصفها «واسطة» بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية في القرون الوسطى، بل إن مايهم المستشرق منها «أكبر كثيراً» بالنسبة لما يشغل اهتمامه: إنه العمل على تكملة وتتميم تاريخ «النهر الخالد»، نهر الفلسفة في أوروبا. وهكذا فالفلسفة الاسلامية تمكن ـ الباحثين الغربيين ـ من ثلاثة أمور أساسية بالنسبة لمشاكلهم الفكرية:

- **هي تمكنهم من «تتبع دخول أفكار اليونان في مدنية الشرق...»** الشيء الذي يعني مواصلة التأريخ للفلسفة اليونانية.
- وهي تمكنهم من **مقارنة المدنية الإسلامية بالمدنية اليونانية، مقارنة ترمي إلى بيان أن الفلسفة لم تظهر في المدنية الإسلامية من داخلها** وإنما نقلت إليها، وبالتالي البرهنة على أن الفلسفة «ظاهرة فريدة» خاصة باليونان «لايمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها»، وبالتالي فهي لاتدين بشيء للحضارات القديمة كالحضارة العصرية والحضارة البابلية مثلما أنها لاتدين بشيء للحضارة العربية.
- ودراسة الفلسفة الاسلامية تمكن الباحث الغربي ثالثاً من **التعرف على «أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني...»** من جهة ومن الوصول كذلك «بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى» مع التأكيد على ضرورة «التحفظ» في هذا «القياس» وعدم «الإفراط فيه» الشيء الذي يعني بالعربي الفصيح التحفظ حتى من أهمية الدور الذي قد تكون الفلسفة الإسلامية قد قامت به كـ «واسطة».

هل نحتاج بعد كل هذا الوضوح إلى تعليق؟ لنكتف بالتذكير بما سبق **أن قلناه قبل عن طبيعة الرؤية الاستشراقية في الفلسفة وأنها تصدر عن «المركزية الأوروبية»** وتعمل على تعزيزها وتكريسها. إن الهدف عند ديبور كما عند غيره من المستشرقين ليس فهم الفلسفة الإسلامية لذاتها، بل **استكمال فهمهم للفلسفة اليونانية وللفكر الأوروبي عامة**. والنموذجان التاليان يؤكدان هذه الحقيقة من جوانب أخرى.

يقدم لنا كتاب الدكتور بينس S. Pines «**مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**»[٤٢] الذي صدر في الثلاثينات من هذا القرن مثالا نموذجياً عن تطبيق المنهج الفيلولوجي في الدراسات الإسلامية من طرف المستشرقين. فهو من جهة يعتمد في بناء الموضوع على النصوص التي يحاول جاهداً جمعها من جميع المصادر المتوفرة وهو من جهة أخرى يركز على جزئيات الموضوع إذا وجدها جاهزة أو يعمل على تجزئة الموضوع إلى أجزاء إن كان فيه تركيب، ثم يبحث لكل جزء عن «أصل» مقطوع به أو محتمل في هذه الثقافة أو تلك من الثقافات السابقة على الاسلام، ثم أخيراً، عندما يحين وقت استخلاص النتيجة العامة يتوقف أو يتردد خوفاً من أن تكون هناك نصوص لم تكتشف بعد قد لاتؤيد الحكم الذي يمكن اصداره. إن صاحب المنهج الفيلولوجي لاينتهي الى نتيجة نهائية صريحة بل يترك الباب مفتوحاً...

قد يبدو، من الناحية «العلمية» أن هذا المنهج منهج سليم لأنه «شديد الاحتياط» لايستسلم للتخمينات ولا للفرضيات... **ولكن هذه «المزايا» لاتلبث أن تتوارى أمام المساوىء المترتبة عنها**، هذا فضلا عن أن للمنهج الفيلولوجي عند المستشرقين خلفية أيديولوجية خاصة، لنؤكد أولا أن النظرة التجزيئية التي يصدر عنها ويعتمدها هذا المنهج **تمارس عدواناً خطيراً على النصوص** وبالتالي على فكر صاحب النص وذلك عندما **تفتته وتقتل الحياة في سياقه** وتنتزع منه ماتريد لتلقي بالباقي في سلة المهملات. أما حرص هذا المنهج على رد كل فكرة إلى «أصل» سابق عليها فيعني، كما لاحظنا سابقاً، **الصدور عن فكرة مسبقة**، بل عن حكم عام مسبق **قوامه إنكار قدرة المفكر على الإبداع والإتيان بجديد** لأنه مادام الابداع لايكون من الصفر فكل مايعتبر جديداً يمكن إرجاعه إلى أصول قديمة. وإذا كان المنهج الفيلولوجي يطمس جوانب الإبداع والخلق في المنظومات الفكرية عندما يحصر نطاق بحثه داخل ثقافة معينة كالثقافة الأوروبية مثلا فإنه يبقى مع ذلك الابداع قائما داخل هذه الثقافة ولدى من يعتبرون «أصولا» للأفكار والأنساق المجزأة. ولكن عندما يتعدى الأمر ذلك إلى الخروج بالأفكار والأنساق المجزأة من محيط الثقافة التي تنتمي اليها للبحث لها عن اصول خارج هذه الثقافة فان ذلك يعني إنكار الإبداع ليس فقط على الأشخاص، بل ايضاً على الثقافة التي ينتمون إليها. وهكذا ينتهي المنهج الفيلولوجي إلى حكم عام أكثر تعسفاً وعدوانية من أي منهج آخر.

لننظر الآن على ضوء هذه المعطيات الى كتاب بينس الذي يكشف عنوانه عن مضمونه وغايته: «**مذهب الذرة عند علماء المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**». إن الأمر يتعلق إذن لابحث يتناول نظرية علماء الكلام المسلمين في الجوهر الفرد كما هي داخل الثقافة الإسلامية، أي بوصفها نظرية تستقي معناها ودلالتها من

الكل الذي تنتمي إليه، وهو علم الكلام، في ذات الوقت التي تؤدي داخله وظيفة معينة، بل يتعلق الأمر ببحث هدفه الأول والأخير «الكشف» عن الأصول اليونانية أو الهندية لجملة الآراء التي أدلى بها علماء الكلام والفلاسفة حول موضوع «الذرة». ومعنى هذا أن التفكير خلال البحث يتجه إلى خارج الثقافة العربية الاسلامية وليس إلى داخلها. وبعبارة أخرى إنه يريد أن يتعرف على ماهو خارج عنها وليس على ماهو داخل فيها .

يتألف كتاب بينس من ثلاث فقرات رئيسية:

١ ـ مذهب الجوهر الفرد في علم الكلام
٢ ـ مذهب الرازي في الجوهر الفرد ومصادره.
٣ ـ مصادر مذهب الجوهر الفرد في علم الكلام[٤٣]

لاشك أن الانطباع الأول الذي يتركه كتاب بينس في نفس القارىء سيكون مشفوعاً بالتقدير والإعجاب لما بذله المؤلف من مجهود كبير لجمع المعلومات من مصادر متعددة جلها مخطوطات لم تكن قد نشرت قبل، هذا إلى جانب ذلك العدد العديد من المقارنات والإحالات والهوامش مما يدل على اطلاع واسع ورغبة في الدقة العلمية. ولكن هذا الانطباع سرعان مايأخذ في التبخر بمجرد مايعود القارىء إلى الكتاب ليعيد قراءته بعين فاحصة ناقدة. ولعل أول مايمكن تسجيله في هذا الصدد هو أن **ماهو حاضر في ذهن المؤلف ويتكرر باستمرار ليس فقط أسماء المفكرين المسلمين الذين ينقل عنهم، بل أيضاً وبالدرجة الأولى أسماء المفكرين اليونان والهنود** وبعبارة أخرى إن أفكار المؤلفين المسلمين تقرأ هنا، لابواسطة معطيات الثقافة العربية الاسلامية وهمومها وتطلعاتها، بل بواسطة أفكار علماء اليونان والهنود .

أما الأطروحة الرئيسية التي يريد الكتاب الدفاع عنها فهي ذات شقين:

الأول هو التشكيك في كون آراء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد ذات أصول يونانية أو ترجع إلى مذاهب تشكل امتدادا للفلسفة اليونانية، كما قال بذلك بريتزل[٤٤] والقول بدلا من ذلك بأنها أقرب إلى آراء الهنود في الذرة وأكثر شبهاً بها، ولإثبات هذه الدعوى عرض المؤلف بتفصيل لآراء الهنود في الموضوع.

أما الشق الثاني من الأطروحة ذاتها فيتعلق بمصادر فلسفة الرازي وبكيفية خاصة نظريته في الجزء الذي لايتجزأ والتي يرجعها بينس دون تردد إلى أفلاطون وديمقريطس .

قد يتساءل القارىء وما الفائدة من هذا وذاك؟ ماذا يفيدنا أن يكون هناك شبه قوى بين آراء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد أو الذرة وبين آراء علماء الهنود في

الموضوع نفسه، وأن يكون الرازي قد استقى آراءه من أفلاطون وديمقريطس ؟

الواقع أن «الفائدة» هنا يجب أن ينظر إليها لا بالنسبة لنا نحن العرب الذين لم يكن خطاب بينس موجهاً لنا، بل **بالنسبة للفكر الأوروبي الذي كان يفكر بواسطته ومن أجله**. إن «الفائدة» في هذه الحالة هي، كما رأينا عند ديبور، تتميم تاريخ الفكر الأوروبي بالتعرف على تأثير الفكر اليوناني هنا وهناك، وعلى **تفوق العقل «الآري» على العقل «السامي»**. وهكذا يقرر بينس أن آراء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد لايمكن أن تكون من إنتاج الثقافة الإسلامية وحدها وأن «**استقلال مذهب الاسلاميين عن التأثر بغيره أمر بعيد الاحتمال جداً**». وإذا تقرر هذا ـ وهو مصادرة على المطلوب ـ فإن الشبه بين آراء المسلمين وآراء الهنود يرجح أن تكون الثقافة الهندية، وليس الفلسفة اليونانية هي المنبع الذي استقى منه المسلمون آراءهم في هذا الموضوع. ذلك ـ وهذا تعليل عجيب ـ لأنه «لو أننا اعتبرنا هذا المذهب «مذهب الذرة عند المسلمين» كما اعتبره بريتزل، استمراراً لمذهب يوناني الأصل تطور واتخذ صورة أخرى في القرون الأخيرة قبل الاسلام، لوجب علينا أيضاً أن نعيد النظر في استدلال علماء الهنديات من حيث إنهم يحاولون أن يثبتوا استقلال نشأة مذهب الهنود من غير تأثير أجنبي مستندين في ذلك إلى اختلافه عن مذهب الجزء القديم عند اليونان» «ص ـ ١٢١». **معنى هذا أن الرؤية الاستشراقية تقبل أن يكون للهنود مذهب مستقل في الذرة، وفي غيرها، ولا تقبل أن يكون للعرب مثل هذا المذهب**. هل يمكن أن نجد لهذا النوع من التحكم تفسيراً آخر غير التفسير الذي تمله النظرية إلى النظرية التي تصنف البشر إلى « آريين » و « ساميين » ؟

هذا عن «الفائدة» من إرجاع مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين المسلمين إلى «أصل» هندي ـ آري. أما عن «الفائدة» من إرجاع آراء الرازي الى افلاطون، وبالضبط الى ديمقريطس فيعبر عنها بينس كما يلي «...وعلى هذا فلقد كان الرازي متمسكاً عن شعور منه بما أثر عن أفلاطون ويحاول أن يعارض به آراء أرسطو، وكان هو أو سلفه يحاول أن يدخل فيه آراء أخرى خصوصاً للفلاسفة الذين تقدموا سقراط. على أننا لو **أردنا أن نقدر القيمة الحقيقية لما يتضمنه مذهب الرازي ونعين مكانه في تاريخ العلم، لكان من أهم مايظهر لنا، ناحية أخرى وهي أن الرازي يبدو واحداً من الذين واصلوا حمل التراث المتصل بمذاهب الجوهر الفرد القديم** «...» فيجب أن نعتبر الرازي منذ الآن **علماً من أكبر الأعلام في تاريخ التراث الديمقريطي** خلال مدة استمرت مايقرب من ألف عام كاد أن يكون هذا التراث فيها نسياً منسيا» «ص ٧٣ ـ ٧٦».

«حفظ التراث الديمقريطي» ـ وهو جزء من التراث اليوناني الأوروبي ـ تلك هي القيمة الحقيقية لمذهب الرازي في نظر «الباحث الغربي»، وذلك هو «مكانه في تاريخ العلم».. الأوروبي طبعاً.

هل نحتاج بعد هذا الوضوح إلى مزيد بيان؟

لننتقل إلى النموذج الثالث والأخير ولننظر كيف سيجتهد هو الآخر في خدمة الفكر الأوروبي... وتأكيد المركزية الأوروبية.

* * *

سبقت الإشارة إلى أن ديبور وصف كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» بأنه «أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الاسلامية في جملتها»، وقلنا آنذاك إن كتاب ديبور كان فعلا أول كتاب من نوعه ... وعلى الرغم من أن كتاب ديبور قد صدر في السنوات الأولى من هذا القرن وعلى الرغم من سلسلة الكتب التي تؤرخ للفلسفة الاسلامية ككل أو كأجزاء والتي توالت منذ ذلك التاريخ سواء بأقلام مؤلفين عرب أو بأقلام مستشرقين فإن **هنري كوربان** الذي أصدر عام ١٩٦٤ كتاباً بعنوان: «تاريخ الفلسفة الإسلامية»[٤٥] لم يتردد في استهلال مقدمته بالقول: «ليس لنا سلف يمهد لنا الطريق في هذه الدراسة». هكذا يشعر هنري كوربان قارئه منذ السطر الأول من كتابه بأن **الأمر يتعلق بمشروع جديد للتأريخ** لـ «الفلسفة الإسلامية» مشروع حدد كوربان نفسه «اسمه وبنيانه» في النقاط التالية:

● فمن جهة يتعلق الأمر بـ «**فلسفة إسلامية**» **وليس بـ «فلسفة عربية»** إن كوربان يستعيد مشكلة «التسمية» التي أثارها زملاؤه المستشرقون من قبل، ليقرر أن عبارة «الفلسفة العربية» تقصي فلاسفة إسلاميين إيرانيين «كتبوا بالفارسية حيناً وبالعربية الفصحى حيناً آخر». وبما أن هؤلاء قد ساهموا بقسط وافر في بناء «العالمية الروحية لمفهوم الإسلام»، حسب تعبير كوربان، وبما أن مشروعه يتناول «الفلسفة الإسلامية التي ترتبط نهضتها وانتشارها الأساسي بالواقع الديني الروحي والتي إنما وجدت لتشهد على أن الإسلام لايعبر عن ذاته بشكل تام وحاسم بالفقه وحده كما يشاع ذلك خطأ»، فإن الفلسفة موضوع البحث فلسفة «إسلامية» ليس فقط لأن معظم رجالها لم يكونوا عرباً بل أيضاً لأن موضوع البحث هو «العالمية الروحية للإسلام»، وسنبين فيما بعد ماتعنية هذه العبارة في تفكير كوربان .

● **ومن جهة ثانية** فإن مشروع كوربان «لاسلف له» **لأنه لايقتصر على المخطط** «التقليدي» الذي تتبعه كتب تاريخ الفلسفة الذي لايهتم إلا ببعض الأسماء الكبيرة التي عرفتهم أوروبا في العصور الوسطى بواسطة الترجمات اللاتينية والذين تنتهي

قائمتهم بابن رشد الذي أعطى لأوروبا «الرشدية اللاتينية» .. بل إن «المشروع» يتجاوز هذا المخطط ويتعدى حدوده لينظر إلى «التأمل الفلسفي في الإسلام» في شموليته وخط تطوره العام الذي لم يتوقف مع موت ابن رشد بل استمر «**في المشرق ولاسيما في إيران**» إلى أيامنا هذه .[٤٦]

● **ومن جهة ثالثة** فإن هذا المشروع الجديد لتاريخ «الفلسفة الإسلامية» لايتقيد كما يقول صاحبه، بالمفهوم التقليدي الشائع لكلمة «فلسفة» والذي تحدد تاريخيا بذلك «التمييز الفيصل الواضح بين الفلسفة واللاهوت في الغرب» الذي يعود إلى القرون الوسطى الأوروبية والذي يقوم على الفصل بين ماهو ديني وماهو دنيوي حيث تمثل الفلسفة العقل «الدنيا» ويمثل اللاهوت «الدين» الشيء الذي يرتبط ارتباطاً عضوياً بظاهرة الكنيسة. وبما أن الإسلام لم يعرف الكنيسة ولا هذا الفصل بين الديني والدنيوي فإن الفلسفة الإسلامية لم تكن تشكل «المقابل للاهوت» بل كانت فلسفة ولاهوتاً في الوقت نفسه . وعلى الرغم من أنها قد عرفت «أكثر من موقف صعب» في التوفيق بين العقل والدين، فإنه «حيثما استقر المقام بالتحقيق الفلسفي في الإسلام كان التفكير عندها منصباً على أمر أساسي هو النبوة والوحي النبوي وعلى المشاكل والمواقف التفسيرية التي يتضمنها هذا الأمر الأساسي، وعندها تأخذ الفلسفة شكل فلسفة نبوية أو حكمة لدنية». ومن هنا يعطي هنري كوربان أهمية بالغة لما يسميه بـ «**الفلسفة النبوية عند الشيعة بشكليها الرئيسيين: الإمامية الاثني عشرية والاسماعيلية**».

إذا نحن أخذنا الأمور بظواهرها أمكن القول دون تردد أنَّ **هنري كوربان يمزق بمشروعه وبصورة علنية أهمَّ الدعائم التي قام عليها تاريخ الفلسفة في الغرب كما يتمرد بصراحة على مكونات الرؤية الاستشراقية**. فهو من جهة يلتمس لمفهوم الفلسفة في الإسلام **مضموناً من داخل الإسلام نفسه**، وهو من جهة ثانية يركز على **ماتنفرد به عن الفلسفة في الغرب**، بما في ذلك الفلسفة اليونانية، كما انه **يجعل بدايتها مع قيام الإسلام** وبالضبط مع «التأمل الروحي في القرآن» الذي يقول عنه إنه «مسترسل إلى يومنا هذا»...

غير أن «أخذ الأمور بظواهرها» منهج يرفضه كوربان نفسه لأنه لايعبر عن الدوافع والأهداف الحقيقية. فلنبحث إذن في «باطن» المشروع، ولكن قبل ذلك لابد من التنويه بكون كوربان قد أبرز مايهمله «تاريخ الفلسفة الإسلامية» عادة، نقصد بذلك الفكر الشيعي والفلسفة الإشراقية. لقد أرخ كوربان فعلا لما درج على إهماله تاريخ الفلسفة الإسلامية المستنسخ من تاريخ الفلسفة في الغرب.

بعد هذا التنويه المبدئي نعود لننظر إلى مايؤسس «باطن» مشروع كوربان مقتصرين على مناقشة مسألتين اثنتين:

تتعلق الأولى بالبنية الداخلية للمشروع بينما **تتعلق الثانية** بدوافعه وتطلعاته.

بخصوص النقطة الأولى يميز كوربان بين ثلاث حقب كبرى في «الفلسفة الاسلامية» كما يتصورها:

- **الأولى تمتد** منذ ظهور الإسلام إلى وفاة ابن رشد .
- **والثانية تمتد** على مدى القرون الثلاثة التي تسبق النهضة الصفوية في إيران .
- **بينما تمتد الثالثة** : ابتداء من القرن السادس عشر مع «تقدم النهضة الصفوية تقدماً مدهشا للفكر والمفكرين في إيران ... حتى أيامنا هذه» .

الحقبة الأولى : معروفة وهي تضم الفرق الكلامية الإسلامية والفلاسفة والمتصوفة أما الحقبتان الثانية والثالثة فتشمل الفلسفة الإشراقية الإيرانية، بدءاً من السهروردي .

نحن لانطرح هنا هذا النوع من التحقيب للمناقشة، إذ يمكن تسويغه على كل حال، ولكن السؤال الذي يفرض نفسه، ويتعلق بمسألة المنهج، هو: كيف تأتى لكوربان الربط بين الحقبة الأولى والحقبتين التاليتين ليجعل من الحقب جميعاً خطاً واحداً، أو على الأصح «دائرة واحدة» باعتبار أن صاحبنا لايؤمن بالتاريخ الخطي كما سنلاحظ بعد .

ويأتي الجواب من كوربان نفسه واضحاً إذ يقول: «يعود الفضل في القسم الأول من هذه الدراسة «الحقبة الأولى» ... إلى عدد من مفكري الحقبتين الثانية والثالثة»، ثم يضيف مباشرة: إذ كيف نوضح مابنية جوهر الفكر الشيعي كما تعرضه تعاليم الأئمة الشيعة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة مثلا، دون أن نحسب حساب الفلاسفة الذين شرحوا هذه التعاليم فيما بعد»[٤٧] ومعنى هذا أن كوربان يقيم مشروعه كله على قراءة أو تأويل، تعاليم **أئمة الشيعة** في الحقبة الأولى بواسطة الفلسفة الإشراقية التي تشكل موضوع الحقبتين الثانية والثالثة. هذه القراءة ـ التأويل، قراءة ماقبل بواسطة مابعد ـ هدفها جعل نقطة انطلاق الفلسفة الإسلامية ودائرة تحركها هو مايسميه كوربان بـ «الفلسفة النبوية»، هذه الفلسفة التي يعلم الجميع، وفي مقدمتهم كوربان نفسه، **أنها لم تتبلور إلا على يد الفلاسفة الإسماعيليين والمتصوفة الإشراقيين**، وهي فلسفة يعلم كوربان وغيره من مؤرخي الأديان والفلسفات الدينية أنها ترجع في بنيتها واتجاهها ومضمونها العام إلى **الفلسفة الدينية الهرمسية، فلسفة «العقل المستقيل» في الموروث الذي انتقل إلى الإسلام من العصر الهيلينستي**.[٤٨] **إن هنري كوربان يفسر اذن بدايات الفكر الشيعي بنهاياته**، فيجعل النهاية هي البداية ثم يعمم هذه النهاية ـ البداية على الفكر الفلسفي في الاسلام **فيجعله فكراً باطنياً** على

النمط الإسماعيلي خاصة، **مما يجعل من «تاريخ الفلسفة الإسلامية» تاريخاً «للعرفان الشيعي»**، بل تجليات لهذا العرفان، لأن العرفان لايؤمن بالزمن والتاريخ، لأن له زمنه الخاص. في هذه «التجليات» العرفانية المقروءة أوائلها بواسطة أواخرها، **يتقلص بطبيعة الحال، إلى درجة الصفر، تاريخ التيارات العقلانية في الإسلام** بمختلف منازعها ودرجاتها. **هكذا يتقلص حجم المعتزلة** «عشر صفحات مقابل ست وخمسين صفحة للشيعة الاثني عشرية **وحجم الاشاعرة** «ست عشرة صفحة بدلا من سبع وثلاثين صفحة للإسماعيلية» بينما **يلخص الكندي في بضع فقرات صغيرة. أما الفارابي فيبرز فيه الجانب الإشراقي الصوفي** كما يقتصر الحديث بخصوص **ابن سينا** على مشروع فلسفته المشرقية. وأما **ابن رشد** المعروف برفضه للعرفان وتمسكه الشديد بالعقلانية فيؤول قوله بـ «الباطن» و «الظاهر» تأويلا باطنياً، وتنسب اليه «باطنية»[٤٩] خاصة به، ومع ذلك، وبسبب من هذه «الخصوصية» يقلص حجمه إلى أقصى حد ممكن «تسع صفحات مقابل خمس وعشرين صفحة للسهروردي مثلا. هذا ومعروف أن ابن رشد إنما يعني بـ «ظاهر» النصوص المعنى النصي فيها بينما يقصد بالتأويل رد هذا الظاهر إلى المعنى المجازي حسب ماتقتضيه أساليب اللغة العربية، بعيداً عن كل عرفان باطني» .

لماذا هذا «الإنقلاب» في «التاريخ» للفلسفة في الإسلام؟ هل لأن هنري كوربان يريد أن يُصَحّح «خطأ شائعاً» وينصف «مظلوماً» ويعيد الاعتبار لـ «ماأهمله التاريخ» الذي خط مساره امثال المستشرق ديبور. أم أن وراء ذلك دوافع وحوافز أخرى أجنبية عن الاسلام والفكر الشيعي والفلسفة الإشراقية، دوافع وحوافز تحركها ـ مثلا ـ المركزية الأوروبية وتناقضات الفكر الغربي؟

الواقع إن مشروع هنري كوربان لهو كذلك بالفعل، **إنه نتاج تناقضات الفكر الفلسفي في الغرب وليس نتيجة الرغبة في خدمة جانب «مجهول» أو «مظلوم» في الفكر العربي الإسلامي**. وهذا لاندعيه عليه إدعاء، بل **إنه مايميط اللثام عنه احد تلامذته ومريديه من بني جلدته في كتاب صدر حديثاً بالفرنسية**[٥٠] **يبشر بالرؤية الغنوصية لهنري كوربان ويشرح إشكاليته الفكرية والدوافع التي جعلته يرى في الفلسفة الإشراقية في الإسلام معيناً له في خصوماته الفكرية في بلده. لنقتصر، نظراً لضيق المجال على إبراز المعطيات التالية**:

إذا كان ديبور ينتمي إلى المفكرين الغربيين الذين أنتجهم النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي بلغ فيها العقل الأوروبي أوج طموحاته فغدا يعدّ نفسه قادراً ليس فقط على السيطرة على الطبيعة بواسطة العلم والصناعة **بل أيضاً على حل مشاكل الإنسانية كلها وتحقيق النصر النهائي للمعقولية في كافة المجالات** مما

كان يشكل **أبرز مظاهر المركزية الأوروبية** في عالم الفكر والثقافة، فإن هنري كوربان ينتمي بالعكس من ذلك إلى فترة مابين الحربين من هذا القرن، الفترة التي تميزت **بوقوع الفكر الأوروبي تحت تأثير نتائج الحرب العالمية الأولى المدمرة وكابوس الحرب العالمية الثانية** قبل وقوعها ثم نتائجها الأكثر تدميراً بعد قيامها.. في هذه الفترة، فترة مابين الحربين، **عاشت أوروبا أزمات نفسية وقلقاً مصيرياً** نتيجة ويلات الحرب وكابوس الحرب فقامت فلسفات لاعقلانية تهاجم عقلانية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التي أرسى دعائمها كانط وبلغ بها أوجها هيجل، كما اتجه الفكر الأوروبي إلى إبراز جوانب أخرى في الإنسان غير جانب العقل وتضخيم دورها على حسابه، بل وضدا عليه : **اللاشعور عند فرويد، معطيات الشعور عند برجسون وجودية هيدجر وياسبرز**... إلخ. ولم يسلم الاستشراق بدوره من تأثير هذه الظاهرة، **ظاهرة «الثورة» على العقلانية**، وكيف يمكن أن يسلم منها وهو ابن الحضارة التي أفرزت هذه الظاهرة؟

لقد كان **ماسينيون، المستشرق الفرنسي المعروف، من ابرز من مارسوا في ميدان الاستشراق هذا «الكفران» بالعقلانية والهروب إلى الذات** و«مواجيدها»، وقد أتاحت له رحلته إلى المشرق - **في إطار الدور الاستكشافي الاستعماري، وقد سبق له أن مارس الاستعمار مباشرة في المغرب العربي** - فرصة مكنّته من اكتشاف الحلاج المتصوف المشهور فوجد في تصوفه ومأساته ماجعله يعانق فيهما أزمته الروحية ويعيش داخلهما أزمة الفكر الأوروبي الذي ينتمي إليه ويقرأ فيهما بـ «تعاطف» رومانسي روحانية المسيحية الأوروبية في القرون الوسطى.

وما يهمنا هنا ليس ماسينيون بذاته، وإن كانت تجربته الاستشراقية تستحق التحليل النقدي والتعرية الشاملة، الشيء الذي ليس هاهنا مجال الخوض فيه... **وإنما يهمنا تلميذه هنري كوربان**. فعلا كان ماسينيون من أبرز الأساتذة الذين أثروا في هنري كوربان الشاب ورسموا له خط سيره الثقافي، فهو الذي وجهه إلى دراسة ابن سينا والفلسفة الإشراقية في العشرينات من هذا القرن، **ولربما في أفق التخصص في الإيرانيات ضمن مشروع استشراقي يصدر كغيره من المشاريع الاستشراقية عن خلفيات ودوافع ذات علاقة بالتوسع الاستعماري**، اتجه هنري كوربان في دراسته ذلك الاتجاه فاكتشف شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي الحلبي الذي أغرم به وظل ملازماً له طول حياته. وفي الوقت ذاته، وطوال الثلاثينات، أضاف هنري كوربان إلى اهتماماته الاشراقية «الاسلامية» اهتماماً آخر أوروبياً ولكن من النوع نفسه. اهتم بفلسفة **هيدجر أبي الوجودية** وفيلسوفها الأكبر آنذاك كما اهتمَّ أيضاً **بكارل ياسبرز**، أحد أقطاب الوجودية أيضاً، فدرسهما وترجم بعض كتبهما الى الفرنسية. ولم يكن هنري كوربان مجرد قارىء ولا مجرد مترجم بل **لقد انخرط في الصراعات الفكرية التي**

عرفتها فرنسا آنذاك، فاتخذ موقفاً معادياً من هيجل صاحب «ظاهريات العقل» و«فلسفة التاريخ» و«فلسفة الحق»... **هيجل قمة العقلانية** في أوروبا القرن التاسع عشر الذي امتد تأثيره إلى العقود الأولى من القرن العشرين.

ولكي يقاوم هنري كوربان - على الأقل في ذات نفسه - هذا المارد الجبار، هيجل، اتجه كما يقول تلميذه المشار إليه آنفاً إلى **السهروردي وبكيفية عامة إلى فلاسفة الإشراق في الإسلام** «يبحث لديهم عن صور للذاتية غير قابلة للارتداد إلى العام المشخص»[٥١] الذي يشكل حجر الزاوية في فلسفة هيجل. **وعندما انتقل كوربان إلى تركيا ليتولى هناك في استنبول إدارة المعهد الأركيولوجي الفرنسي «١٩٤٠ - ١٩٤٥»** انكب على دراسة مخطوطات فلاسفة الإسماعيلية والمتصوفة الإشراقيين. أما **في إيران التي انتقل إليها عام ١٩٤٥ ليتولى في طهران، ولمدة ثلاثين سنة، إدارة قسم الدراسات الإيرانية الذي أنشأه بنفسه داخل المعهد الفرنسي الإيراني**، فقد تمكن من الغوص بعيداً في أعماق الفكر الشيعي والفلسفة الباطنية والفكر الإيراني جملة قديمه وحديثه... كل ذلك **دون أن ينسلخ أو يتحرر من إشكالية الفكر الأوروبي وأزمته**، بل العكس من ذلك ظل يحتفظ بها في فكره محاولا إيجاد حلول لهما لدى «المشرقيين» وفلسفتهم «النورانية»، مما جعل «أفكاره ومنحنى حياته وانسجام الحقائق التي يؤمن بها تتبلور كلها في مطمح واحد: التوفيق بين فلسفة مشرقيي الشرق وفلسفة مشرقيي الغرب، والكشف عن الطريق المستقل الخاص بالمذاهب الغنوصية العرفانية المرتبطة بالديانات السماوية والعمل من خلال ذلك على جعل الصور الرمزية لـ«تاريخ آخر» حيَّة في الحاضر».[٥٢] «والمقصود: صور عالم الألوهية والملائكة كما رسمه وكتب «تاريخه» فلاسفة الإشراق في الإسلام من جهة، وحاضر أوروبا من جهة أخرى» .

ماذا يريد هنري كوربان من وراء ذلك؟ ماذا ستستفيده أوروبا - الحاضر، من الصور الرمزية التي رسمها فلاسفة الاستشراق في الإسلام عن عالم ماوراء الطبيعة وما فوق التاريخ؟

يجيب تلميذ هنري كوربان على لسانه قائلا: «إن أوروبا لايمكن أن تنقذ فكرها الخاص إلا إذا التقت، خارجها، بمن يكشفون لها ماهو موجود فيها. انه لاحياة للروح إلا في الوحدة اللامحدودة للحقيقة، إلا في طرح حدود العقل طرحاً فعّالا من طرف العقل ذاته. إن تسليط الضوء على المفكرين الإشراقيين ليس الهدف منه إضافة نظرية جديدة في «الخيال» إلى النظريات الغربية في المعرفة، بل **إن الهدف منه هو مساءلة تصورنا للعالم «نحن الغربيين» ومناقشة بدهياته ومقدماته: لماذا هو واقعي بالنسبة إلينا مايبدو لنا أنه الواقع** ؟

لماذا نتعقل الضرورة حسب منطق هو منطقنا؟

لماذا كان ماهو تاريخي وماهو لاتاريخي لايشكلان وحدة واحدة بل يتمايزان كما يبدوان لنا؟»

ويضيف التلميذ المريد الذي ينطق باسم أستاذه فيقول: «إن **إحياء فلاسفة أصفهان** عمل يهدف إلى جعل القضايا التي طرحوها **تعيش بدورها من جديد في قلب العقل الأوروبي**. إن الرحلة إلى المشرق تهيىء، حسب هنري كوربان، لعملية تحويل وتغيير في الغرب . وللفلسفة دور يجب أن تقوم به في هذا التحول التاريخي، بل هذا الخلق الجديد، الذي ينتظر أوروبا. ذلك لأنه إذا كان صحيحاً أن الفلسفة في تاريخ الدول تعمل دوماً على صبغ «الرمادي بالرمادي» ولا تأتي إلا متأخرة،[٥٣] فإنها تستطيع مع ذلك أن تمنح الحاضر «الأوروبي» الوعي بصور عالم مافوق التاريخ، إنها تستطيع أن تجعل من نفسها البلورة التي ينعكس فيها حاضر أبدي يجد فيه الحاضر التاريخي «القائم» أصله ومنبعه. لقد وجد هنري كوربان نفسه أمام مهمة أخذت تتسع لتتخذ حجم فينومينولوجيا عامة . وإذن فالأمر يتعلق بالكشف عن **تمثلات فكر الشرق** Les moemes de le Orient [٥٤] من أجل **تعميم العقل** الذي كان هوسيرل ومن قبله كانط ونيتشه، قد بدأ في الكشف فيه عن «القارة الغربية» «العقل الأوروبي». وهنا أيضاً كان الطموح ـ طموح هنري كوربان ـ هو **تطويق هيجل**، ليس على مستوى فلسفة الحق عنده، التي لايمكن تجاوزها بل على مستوى فلسفة الروح»[٥٥] .

من أجل الغرب إذن وبوحي، بل وبضغط من أزمته الفكرية في فترة مابين الحربين انصرف هنري كوربان يبحث في «الفلسفة الاسلامية» عن حلول لانعكاسات تلك الأزمة في نفسه. لقد ذهب إلى الشرق يحمل معه أزمة الغرب الروحية وصراعاته الفكرية، فراح يبحث في الفكر الإشراقي في الإسلام عن عزاء يقاوم به خصومه في الغرب، وبالذات العقلانية الهيجيلية التي وحدت مابين الفكر والتاريخ ونظرت إليهما في صيرورتهما على أنهما تجسيد للمطلق. وقد وجد في فلسفة الإشراق، فلسفة السهروردي وتلامذته، الفلسفة النقيض لفكر هيجل فتمسك بها وانغمس في خيالاتها وشطحاتها. ولو وقف هنري كوربان عند هذه النقطة لكان الأمر يخصه وحده، ولما كان يجوز لنا ان نؤاخذه على شيء من ذلك. ولكن هنري كوربان تخطى هذه النقطة **وانطلق «يؤرخ» للفكر الاسلامي من منظور غنوصي اشراقي** وبطريقة تجعل فلسفة الاشراق السهروردية الهرمسية الطابع والاصول هي التجلي الأسمى لحقائق النبوة في الإسلام مقلداً في ذلك هيجل الذي جعل فلسفته هي التجلي الأسمى لحقائق كل من الفلسفة والدين في الغرب. **وهكذا فإذا كان هيجل قد مارس امبريالية على تاريخ الفكر الغربي** الذي تعامل معه كفكر للعالم كله **فان هنري كوربان قد مارس عدواناً و إمبريالية على**

النمط الهيجيلي، ولكن لا على الفكر الغربي بل على الفكر العربي الإسلامي... وذلك هو حقيقة «التعاطف الاستشراقي» مع الروحانية الإشراقية في الإسلام .

* * *

وبعد فما هي الخلاصة العامة التي يجب أن نخرج بها من هذه الجولة السريعة التي حللنا فيها طبيعة الرؤية الإستشراقية ومكوناتها، **في ميدان كان ينظر إليه لحد الساعة على أنه أقل الميادين تعرضاً للعدوان الاستشراقي، ميدان الفلسفة**.

نحن لاننكر مجهودات كثير من المستشرقين الذين ساهموا في نشر وتحقيق عدد مهم جداً من كتب التراث العربي الإسلامي والذين سلّطوا كثيراً من الأضواء على جوانبه.. ولكن يجب **أن نكون واعين** في الوقت ذاته بأن اهتمامهم بهذا التراث سواء على مستوى التحقيق والنشر أو على مستوى الدراسة والبحث **لم يكن في أية حال من الأحوال، ولا في أي وقت من الأوقات، من أجلنا نحن العرب والمسلمين، بل كان دوماً من أجلهم هم**. وإذن فيجب أن نتعامل معهم على هذا الأساس. وإذا شعرنا في وقت من الأوقات بضرورة الرد عليهم فيجب أن يكون ذلك لابصب اللعنات عليهم من الخارج بل **بتحليل فكرهم من داخله والكشف عن دوافعه وأهدافه**... يبقى بعد ذلك كله أن **تاريخ الثقافة العربية**، بما في ذلك تاريخ الفلسفة في الإسلام، **لم يكتب بعد**. إن جميع ماكتب في هذا الموضوع هو **إما تكرار** لطريقة مفكرينا القدماء وإما **استنساخ** لطريقة المستشرقين وبالتالي تبني لا واع لأهدافهم وإشكالاتهم.[٥٦]



هوامش

١ ـــ تكفي الإشارة هنا إلى مجموع الأبحاث والدراسات التي كتبها كبار المستشرقين حول قضايا الفكر الفلسفي في الإسلام والتي نقلها إلى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوي وأصدرها في كتاب بعنوان (التراث اليوناني في الحضارة العربية الإسلامية) وقد ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٤٠ .

٢ ـــ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٦ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
هذا والمصادر التي يحيل إليها المؤلف هي بالتوالي :

- G.T. Tennemann : Manuel de l'histoire de la philosophie, traduit de l'allemand par V.cousin 2eme éd T.1 pp 356 - 357, Paris, 1839.
- E Renan : Averroés et l'Averroeisme pp 7 - 8, 2eme ed 1925.
- ERenan :Histoire générale et systèm comparé des langues semitiques Paris. 6eme ed. p.10.

٣ ـــ المصدر نفسه ص ٩٨ .

٤ ـــ ماجد فخري في مقالته : الدراسات الفلسفية العربية ، ضمن كتاب الفكر الفلسفي في مائة سنة . ص ٢٥٥ الجامعة الأمريكية ، بيروت ، ١٩٦٢ .

٥ ـــ مصطفى عبد الرازق : المرجع نفسه ، ص ٢٧ .

٦ ـــ المرجع نفسه ، ص ٣ .

٧ ـــ المرجع نفسه ، ص ٤٥ .

٨ ـــ المرجع نفسه مقدمة الكتاب ص : ط .

٩ ـــ المرجع نفسه ، ص ٩٨ .

١٠ ـــ المرجع نفسه ، ص ٣ .

١١ ـــ المرجع نفسه ، ص ١٠١ .

١٢ ـــ ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٤٧ وسنحيل هنا إلى الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

١٣ ـــ المرجع نفسه ، ص ٩ .

١٤ ـــ المرجع نفسه ، ص ١٥ . يحيل على :

V. Cousin ; Cours de l'histoire de la philosophie, T., pp 48 - 49, Paris, 1941.

١٥ ـــ المرجع نفسه ص ١٦ والاحالة إلى :

E. Renan : Histoire génerale et systèm campare des langues semitiques. Paris, 2eme éd. p. 15 - 16.

١٦ ـــ المرجع والصفحة ذاتهما ، الاحالة إلى :

L. Gauthier : L'esprit semitique et l'esprit aryen pp. 66.67 Paris, 1923

١٧ ـــ المرجع والصفحة ذاتهما ، والاحالة إلى :

E. Renan : L'Islamisme et la science, in. Cours et Conférence. 377. Paris, 1887.

١٨ ـــ المرجع نفسه ، ص ٩ .

١٩ ـــ المرجع نفسه ، ص ١٥ .

٢٠ ـــ المرجع نفسه ، ص ٢٥ .

٢١ ـــ المرجع والصفحة ذاتها .

٢٢ ـــ المرجع نفسه ، ص ٢٧ .

٢٣ ـــ المرجع نفسه ، ص ٢٨ .

٢٤ ـــ المرجع نفسه ، ص ٢٨ .

٢٥ ـــ المرجع والصفحة ذاتهما .

٢٦ ـــ المرجع نفسه ، ص ٢٩ .

٢٧ ـــ المرجع نفسه ، ص ١٠ ـــ ١١ .

٢٨ ـــ المرجع نفسه ، ص ٢٢ .

٢٩ ـــ انظر تحليلا نقدياً مفصلا لمشروع صاحب التمهيد والمشروع الذي نحن بصدده وذلك في كتابنا : (الخطـ العربي المعاصر) ص ١٣٧ وما بعدها ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٢ .

30 - I. Bréhier : L'histoire de la philosophie, T. l, Fasc, l, p. 2. Paris, 1960.

31 - ibid p. 42,

٣٢ ـــ لعل مما له دلالة في هذا الصدد أن الشيخ مصطفى عبد الرازق قد استشهد في أول كتابه بهذه الفقرة ، وذلك من أجل تبرير اقتصاره على تتبع (جملة نظر الغربيين إلى الفلسفة الإسلامية) منذ بداية القرن التاسع عشر وهي الفقرة التي تبلور فيها منهج كتابة تاريخ الفلسفة في الغرب تمهيد ص ٣ .

33 - Paul Masson-Oursel : La philosophie en Orient P.U.F.

ترجمه إلى العربية محمد يوسف موسى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٤٥ .

34 - Bacile Tatakis : La philosophoe byzantine, P.U.F.

35 - Cité par Bréhier ibid. p. 25.

36 - ibid; p. 30

٣٧ ـــ نقله إلى العربية وعلق عليه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة وظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٣٨ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ، وسنعتمد هنا على الطبعة الرابعة الصادرة عام ١٩٥٧ .

٣٨ ـــ عنوان الكتاب هو :

S. MUNK : Mélanges de philosophie juive et arabe.

٣٩ ـــ أما أول كتاب في الموضوع لمؤلف عربي فهو كتاب محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب وقد ظهر أول مرة عام ١٩٢٧ ، دار المعارف ، القاهرة .

٤٠ ـــ لابد من تكرار التنويه هنا بالمجهود الذي بذله مترجم الكتاب سواء في الترجمة أو التعليق على بعض أحكامه أو تفسير بعض القضايا التي يشير إليها .

٤١ ـــ يستعمل المترجم كلمة فصل بالنسبة لكل فقرة وبالتالي سمى فصول الكتاب أبواباً .

٤٢ ـــ ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مكتبة النهضة العصرية ، ١٩٤٦ .

٤٣ ـــ يضم الكتاب ملحقاً بعنوان (جهم والمعتزلة) كما تضم الترجمة العربية بالكتاب مقالة المستشرق أوتو بريتزل المشار أعلاه .

٤٤ ـــ يختم بريتزل بحثه المشار إليه في الهامش قبله بالقول إن نظرية المسلمين في الجوهر الفرد ترجع إلى مذهب فنوصي أخذ عن اليونان ، وانها ليست من مصدر داخلي إسلامي ، نفس المرجع ص ١٤٧ .

45 - Henri Corbin : Histoire de la philosophe islamiqu Gallimard, Coll. Idée, 1964, Paris.

هذا وكان المؤلف قد أنهى العمل في كتابه عام ١٩٦٢ وهو العام الذي أرخ به مقدمة الكتاب وقد ترجم الكتاب إلى العربية كل من السيد نصير مروة والسيد حسن قبيسي وراجعه وقدمه وعلق عليه كل من الامام موسى الصدر والأمير عارف تامر . منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٦ . وإلى هذه الطبعة سنحيل في هذه الدراسة .

٤٦ ـــ نشير إلى أن كتاب هنري كوربان يتألف من جزأين الأول بعنوان (تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الأصول إلى وفاة ابن رشد) وهو الذي أشرنا إليه وإلى ترجمته في الهامش السابق . أما الجزء الثاني فقد ظهر بعنوان (تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ ابن رشد إلى أيامنا) ولا نعلم له ترجمة عربية . وقد نشر في الموسوعة الفرنسية لايلياد ، قسم تاريخ الفلسفة الجزء الثالث سنة ١٩٧٤ وكان قد أعيد نشر الجزء الأول في الموسوعة نفسها عام ١٩٦٩ .

٤٧ ـــ المرجع نفسه ، ص ٣٤ .

٤٨ ـــ انظر تفاصيل في هذا الموضوع في كتابنا : تكوين العقل العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٤ .

٤٩ ـــ هنري كوربان ص ، ٣٦٢ ـــ ٣٦٣ المعطيات السابقة نفسها .

٥٠ ـــ يتعلق الأمر بـ (كريستيان جامبيت) في كتاب صدر له حديثاً بعنوان (منطلق المشرقيين ، هنري كوربان وعلم الصور) والمقصود بالصور هنا التمثلات الخيالية التي شيدتها الفلسفة الإشراقية عن عالم الأولوهية :

Christian jambet : La logique des Orientaux : Henry
Corbin et la science des formes éd. du Seuil, Paris, 1983

٥١ ـــ نفس المرجع ص ١٩ .

٥٢ ـــ نفس المرجع ص ٢٠ .

٥٣ ـــ إشارة إلى فكرة هيجل المعروفة ، واللون الرمادي هو لون الفلسفة نسبة إلى المادة الرمادية في الدماغ .

٥٤ ـــ تميز الفلسفة الفينومينولوجية (= الظاهرتية) بين فعل التفكير وبين التمثلات الناجمة عن فعل التفكير أو هي موضوع التفكير ذاته .

٥٥ ـــ جامبيت ، المرجع نفسه ، ص ٢٢ .

٥٦ ـــ انظر مساهماتنا من أجل إعادة كتابة تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام في كتابينا **نحن والتراث** ، من جهة **وتكوين العقل العربي** ، من جهة ثانية ، دار الطليعة ، بيروت .

الفصل السابع

التـــاريخ

منهجية الاستشراق
في
دراسة التاريخ الاسلامي

الدكتور محمد بن عبود
معهد الأبحاث العلمية الجامعي
الرباط

منهجيــة الاستشراق
في
دراســة التاريخ الإســلامي*

ان مســـألــة المنهجيـــة التي طبقهــا المستشــرقون في دراســـاتهم للتـــاريخ الإســـلامي منـــذ منتصف القـــرن التـــاســـع عشـــر ، مســـألـــة تتسم بأهميـــة نادرة لأســـباب عـــدة :

- **أولا** : انها مسألة تستحوذ على اهتمام الدارس الغربي والشرقي كليهما ، المهتمين بدراسة الاستشراق .

ويجـدربنـا أن نؤكـد أنه على الرغم من أننا نجد الدارس المستغرب يهتم بهذه المسألة من زاوية معينة ، وهي بالتحديد كيف عالج الغرب قضية الشـرق وإلى أي مدى يتـلاءم الأخـير (الشـرق) مع الاطار الأيديولوجي (العقدى) الغربي ، فالدارس الشرقي - والدارس المسلم - يهتم اهتماماً أسـاسيـاً بالمسألـة من أجـل هدف آخروهوبالتحديد **لماذا نظر الغرب إلى الشرق تلك النظرة التي تتسم بالكثيرمن التشويه والتحامل** (١) . كما أن الجوانب الايجابية للعديد من الكتب التي ألفها مستشرقون بارزون في مختلف فروع المعـرفـة تشكـل عطـاء ايجـابيـاً ، **أما الجوانب السلبية للاستشـراق ومن هم وراء تلك الحـركـة ، تزيـد جلاء يومـاً بعـد يوم نتيجة لما تم من دراسات في الآونة الأخيرة** (٢) .

* يفضل استخدام تعبير «التاريخ الإسلامي» على استخدام تعبير «التاريخ العربي» لأن الأول يجب الآخر وهو أكثر توالفاً مع مناسبة طرح هذا المقال الذي تتمثل في مقدم القرن الخامس عشر الهجري .
وقد كتب هذا البحث باللغة الانجليزية ثم ترجم إلى العربية لنشره في هذا المجلد .

● **ثانيا :** إن مسألة المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي أمر مشوق إزاء دخول المنهجية في العلوم الاجتماعية بصفة عامة ، وفي مجال التاريخ بصفة خاصة ، فالأسئلة الفلسفية مثل ما التاريخ والأسئلة التاريخية من قبيل كيف ينبغي أن نكتب التاريخ وما الأغراض التي ينبغي أن نكتبه من أجلها – مثل هذه الأمثلة وتلك – تقع في صميم دراسة التاريخ الإسلامي بالدرجة نفسها التي هي في صلب سائر الدراسات التاريخية .

● **ثالثا :** ان منهجية المستشرقين مهمة بالنسبة للتاريخ الإسلامي إذ أنها تمس موضوعاً دقيقاً هو طبيعة التاريخ الإسلامي وجوهره ، ومن ثم فقد أثرت على الطريقة التي كون المسلمون بها صورة لأنفسهم في سياق تاريخهم ، **والسؤال الذي يثير حساسية أكبر هو كيف حاول المستشرقون أن يؤثروا على مجرى التطورات في العالم الإسلامي عن طريق تطوير موضوعات ونظريات وفروض عديدة** ، تتصل بالتاريخ الإسلامي التي برغم احتفاظها بالمظهر الأكاديمي تخفي في كثير من الأحيان دوافع وأهداف كامنة ترجع إلى الهيمنة على العالم الإسلامي والشرق بعامة عن طريق الاعتماد القوي على النشاطات التبشيرية والاستعمارية والأمبريالية

* * *

أولا : مشكلات المنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية :

١ - طبيعة الموضوع :

واجهت الدراسة الراهنة للمنهجية والتاريخ الإسلامي بين المستشرقين مشكلات عديدة ؛ فهناك على سبيل المثال ، **مشكلة الاصطلاحات فلقد تغير نمط المنهجية** الذي طبقه المستشرقون على مجال التاريخ الإسلامي بشكل هائل منذ منتصف القرن التاسع عشر لعدد من الأسباب المعقدة .

ويعزى ذلك التغيير الأساسي إلى ذلك التغيير الجذري الذي طرأ على نوعية التاريخ الإسلامي الذي أخرجه المستشرقون وطبقوا عليه مختلف طرق المعالجة والبحث . ومن ناحية أخرى ، **نجد أن الأخير قد تطور لأن مستشرقي القرن الماضي كانوا يختلفون أساساً – اختلافاً غير جذري – عن خلفهم** .

وأخيراً ، نجد أن التطور الذي أحدثه المستشرقون – أو ربما الثورة – وكتابتهم التاريخية في مجال التاريخ الإسلامي قد تعرضت لتغيرات ثورية لأن الخلفية

البيئية الفكرية التي نشأت فيها قد طرأ عليها تغيير كبير ولا سيما إبان فترة ما بعد الحرب العالمية فقد تأثر تطور المستشرقين بالاتجاهات الجديدة التي نشأت في العلوم الاجتماعية كما تأثرت بها كذلك كتاباتهم التاريخية ، بصورة ملحوظة إلى حد كبير (٣) ومهما يكن من أمر ، نجد أن الطريق الذي سيتخذه المستشرقون في المستقبل لا يتسم بالوضوح التام لأن هذه العملية لا تزال تتعرض لسلسلة من التغييرات (٤) وعلى الرغم من ذلك فاننا نجد أن بعض الاتجاهات التي ظهرت في توجيه الاستشراق في الماضي وحديثاً تدل – فيما يبدو – على ذلك الاتجاه الذي تخيره المستشرقون ، ونجد العديد من الدراسات التي أجريت على هذه الظاهرة التي تحظى بنصيب أكبر من الأهمية ولا سيما كتاب « **الاستشراق** » لادوارد سعيد ، قد حللت عدداً من الملامح البارزة لهذه الحركة في الماضي وبذلك أتاحت الفرصة للتنبؤ بالاتجاهات المستقبلية (٥) .

وموضوع منهجية الاستشراق في التاريخ الإسلامي موضوع معقد للغاية لأن الاصطلاحات التي نحن بصددها مائعة إلى حد ما من نواح كثيرة نظراً لخضوعها لمختلف التفسيرات . ومن ثم فلم يكن قصدنا في هذا المقال أن نعالج هذا الموضوع معالجة مستوفاة . ولنبدأ فنقول إن الاستشراق ظاهرة معقدة بالنسبة للدارس نظراً للتغييرات المختلفة ولا سيما تلك التي حدثت إبان القرنين التاسع عشر والعشرين حيث بلغت هذه الظاهرة أعلى مراحل تطورها . وبوسعنا أن نرجع سمة التعقيد تلك إلى عدة أسباب مثل تزايد عدد التقاليد الوطنية التي أسهمت في عملية الاستشراق (كالبريطانية والفرنسية والألمانية والإيطالية) والبعد المتنوع المتعدد لهذه التقاليد وما تدخل في صنع هذه التقاليد من علوم مختنفة ، أومختلف القوى الاجتماعية والسياسية **والعديد من التيارات الفكرية التي مارست ضغوطاً خارجية على أبرز المستشرقين عبر فترات زمنية مختلفة** (٦) .

وكذلك تنوعت أساليب المعالجة – المداخل – وطرقها التي طبقها الدارسون المستشرقون على الدراسات الإسلامية من حيث الزمان والمكان . ونتيجة لذلك **سوف نركز على جوانب بعينها من المنهجية الغربية وتطبيقاتها على التاريخ الإسلامي ، ونحذف جوانب أخرى في الوقت نفسه** نظراً لتعدد مجالات هذه المنهجية وتطبيقها على علوم كثيرة بحيث يمكن بطريقة أوبأخرى أن يضمها إطار التاريخ الإسلامي ، ونظراً لاتساع رقعة الأقاليم وامتداد فترة الزمن التي يشملها التاريخ الإسلامي كما يدرسه المستشرقون . ولذلك نجد أن **الاصطلاح « التاريخ الإسلامي »** وهوموضوع دراسة كثير من المستشرقين ، **يكتنفه الغموض** ، فإذا فحصنا المؤلفات التاريخية التي كتبها المستشرقون عن الإسلام والتاريخ الإسلامي ، وجدنا أنها تعكس الشمولية التي تتسم بها اهتماماتهم ، وما تتسم به نظرتهم إلى التاريخ الإسلامي من **تغير مستمر** ، ولذلك

نجد أن المنهجية التي طبقوها على التاريخ الإسلامي تتميز بنوع معين من **الاتساق** من ناحية كما تتميز **بالتنوع الشديد من ناحية أخرى** ، وتبرز الاتساق في جلاء تام على المستوى الفني ، بالنظر إلى تشابه طرق البحث ووسائله في الغرب بالنسبة للملامح الرئيسية العامة ، وكذلك على المستوى الذي يتعلق بالموضوعات ، نظراً إلى ما يتسم به بحث التاريخ الإسلامي من صفة التكامل نتيجة **اتصال المستشرقين بعضهم ببعض وتعاونهم في العمل على الرغم من اختلاف جنسياتهم** . ومن ناحية أخرى نجد الاختلافات تنشأ عن اختلاف الفترات والجوانب التاريخية التي شدت اهتمام مختلف المستشرقين لأنه من الجلي الواضح استحالة معالجة المناطق الجغرافية المختلفة التي يشملها العالم الإسلامي ، أوحتى معالجة المناطق نفسها عبرفترات زمنية مختلفة . وثمة اختلافات كذلك نشأت عن اختلاف طرق المعالجة والخلفيات الفلسفية التي تميز المستشرق الفرد أومجموعات المستشرقين . **فإذا كانت لدينا هذه العوائق فهل من سبيل إلى الحديث عن منهجية غربية في التاريخ الإسلامي** ؟

* * *

أية دراسة للمنهجية الغربية وتطبيقها على التاريخ الإسلامي مآلها إلى الفشل منذ البداية .

ان

فالمدى الجغرافي الشاسع الذي يفهم من اصطلاح غربي لا تكاد تغطيه دراسة واحدة . أضف إلى ذلك مشكلة اللغات العديدة التي يستخدمها مختلف المستشرقين ، فالدارس الذي يعرف العربية والانجليزية والأسبانية والفرنسية يتمتع بميزة كبرى ولكن هذه الميزة أمر نسبي إذ أن أية محاولة يقوم بها خارج نطاق هذا المجال اللغوى مكتوب عليها الفشل . **ولا يمكن أن نغفل مؤلفات المستشرقين الألمان نظراً لدورهم القيادي في تطوير الدراسات الإسلامية في الغرب** . وثمة عقبة أخرى وهي عدم إمكانية تناول مؤلفات **المستشرقين الروس** الامن خلال الترجمة ، وهم الذين نشطوا في دراسة التاريخ الإسلامي ، نظراً لقربهم من الامبراطورية العثمانية ، ثم البلاد الإسلامية مثل تركيا ، ويمكن أن نضيف إليهم الايطاليين والمجريين والهولنديين وسائر المؤلفات الهامة عن التاريخ الإسلامي . ومن الأمور التي تدعولتثبيط الهمة ، ما في التراجم من عيوب ونقص إذا ما قارناها بالمؤلفات الأصلية .

وإزاء هذه الصعوبات هل ينبغي أن نكتفي بدراسة منهجية الدارسين المستغربين في التاريخ الإسلامي ؟ والرد على هذا السؤال قطعاً بالنفي بشرط أن تكون الأهداف أقل تواضعاً مما قد يوحى به الموضوع على ما يبدو . وبوسع المرء أن يحاول

أن يركز على الاتجاهات العامة في المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي دون ادعاء نفاد الموضوع .

وبوسعنا أن نحاول البحث عن أساليب ووسائل فنية مختلفة وكذلك عن طرق المعالجة الأكثر اتساعاً لمختلف المناطق والمشكلات في التاريخ الإسلامي . ونجد أن الحوافز التي تدفع مختلف مجموعات المستشرقين تستحق التركيز عليها في كثيرمن الأحيان . فطبيعة الأسئلة التي أثارها كل مستشرق على حدة أوكل مجموعة منهم تعكس المنهجيات التي تميز مجموعات أو مدارس بعينها من مدارس المستشرقين .

ومهما يكن من أمر فلن يفحص هذا المقال هذه الأسئلة بحثاً متعمقاً ، برغم أنه سيمس بعضاً منها . وبرغم ذلك فنحن نرجو أن نحاول **اثارة أسئلة** تستطيع بعث **التعمق** في التفكير في هذا الموضوع **وتشجيع** القيام بدراسات أكثر تخصصاً ، غرضها **خلق مواقف تتسم بروح النقد** والواقعية بين المثقفين لا المسلمين والعرب فحسب بل أيضاً بين الدارسين غير المسلمين كذلك . **لقد ظل المستشرقون أمداً طويلاً يكتبون لجمهورهم الغربي فحسب** . وينبغي ألا يرد الدارس المسلم والعربي على هذا بأن يذهب إلى النقيض الآخر ، بل عليه بدلا من ذلك أن يتوخى جمهوراً أكثر اتساعاً وشمولا .

وأخيراً ثمة عدد من المسائل التي تتصل اتصالا غيرمباشر بوضوح المنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية ، ولن يبحثها هذا المقال نظراً لضيق المكان وما تخيرناه للبحث من جوانب الموضوع . فمثلا قد يكون من المفيد للغاية بالنسبة للوصول إلى فهم أفضل للمنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي **أن نقدم ملخصاً عاماً لأصول طرق المعالجة المختلفة وسماتها** . وبوسع المرء أن يعثر عليها بالبحث عن الدوافع التاريخية والأيديولوجية التي أدت إلى دراسة التاريخ الإسلامي في الغرب . وينبغي أن نثير هذه الأسئلة :

في أي نوع من الخلفية التاريخية بدأ التاريخ الإسلامي في الغرب يتطور بشكل جدي ؟

ما العوامل العامة التي كان لها اكبر الآثار مباشرة على تطورها ؟

ما طبيعة العلاقة بين المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي والخلفية التاريخية التي تطورت في إطارها ؟

وإلى أي مدى شكلت هذه الخلفية الاتجاهات العامة والأساليب والطرائق التي استخدمت في معالجة التاريخ الإسلامي ؟

وهل كان من الممكن أن تختلف هذه الطرائق في حالة إتاحة ظروف أخرى مختلفة ؟

ومهما يكن من أمر ، وبدلا من فحص القوى الباعثة على حركة الاستشراق ومنهجيتها ، **يحاول هذا المقال ببساطة أن يقوم ويركز على تطور التاريخ الإسلامي باعتباره علماً من العلوم وأن يقدم الطرق المستخدمة في اطار هذا العلم أو بعضا من ملامحها البارزة في الوقت الحاضر ويركز عليها بما في ذلك بعض الاشارات إلى خلفيتها والقوى الباعثة عليها بعامة دون معالجة تلك الأخيرة بتفصيل كثير** فبينما نشير إلى عديد من المستشرقين على سبيل توضيح النقاط المختلفة فنحن قد عزمنا على التركيز بصفة خاصة على **لويس ماسينون وميجويل آسن بالاسيوس** .

٢ ـ تصنيف المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي :

ان تصنيف المنهجية الغربية للقرن التاسع عشر والعشرين في التاريخ الإسلامي أمر عسير ومهمة شاقة قد لا يمكن تحقيقها على نحو يمكن قبوله عالمياً بسبب ما يتميز به كل مستشرق من خواص عديدة وتباين المميزات التي تكون المجموعة نفسها من المستشرقين والتناقض الذي يميزها في كثير من الأحيان. فعلى سبيل المثال، بينما نجد اثنين من المستشرقين يعتنقان المبادىء نفسها السياسية نجد أحدهما يفضل أن يكون مدخله إلى الإسلام والتاريخ الإسلامي مدخلا عاماً فينسج نسيجاً نظرياً كاملا من عديد من الجوانب المعقدة بينما نجد الآخر يعالج أموراً بعينها في إطار الإسلام بأن يتخصص فيها بالذات . فإذا أخذنا مثلا **ثلاثة** من المستشرقين ، **وجدنا الأول والثاني قد يتفقان على تفسير الفترة الأموية في تاريخ العرب على نحو يختلف كلية عن المستشرق الثالث** بينما نجد الأول والثالث قد يتفقان على التفسير العام مثلا للعصر العباسى على نحو قد لا يقبله المستشرق الثاني وفي هذا المثال نجد أن المستشرق الثاني يتفق مع تفسير الأول للعصر الأموى بينما نجد الثاني والثالث يختلفان في كلا الموضوعين .

والمستشرقون الذين نضعهم في تصنيف واحد من ناحية **العقيدة الدينية** ، قد يقدمون تفسيرات تختلف عن المستشرقين الذين ينتمون إلى اتجاهات أيديولوجية مناقضة ؛ اختلافاً يفوق الاختلاف مع بني جلدتهم من اتباع الدين نفسه . ولكي نسوق مثالا حياً فإن **التفسير السوسيولوجي (الاجتماعي) لسيرة النبي ـ السيرة في مؤلف وات « محمد في مكة » و « محمد في المدينة »[7] ـ تتفق ، من هذه الناحية ، مع التفسير المادى الذي ساقه ماكسيم رودينسون الماركسي في كتابه « محمد »** [8]

انفاقاً يفوق ذلك الاتفاق بينه وبين تفسيرات سواه من المستشرقين المسيحيين الذين ركزوا على عوامل أخرى مثل سيطرة فكرة يوم القيامة على النبي (ولا سيما كازانوفا) [9] وسيطرة فكرة الاله الواحد أوسيطرة « مشكلته المرضية » على نحو ما فعل دانكان بلاك ماكدونالد [10] . ومن ناحية أخرى ، نجد أن طريقة معالجة ماكدونالد المرضية أمر يقبله رودينسون بينما نجد من ينتمي إلى دينه نفسه و. م . وات يرفض الفكرة نفسها ومن الناحية السياسية برغم هذا ، نجد الأخير **يساريا** بينما الأولين **غير يساريين** .

إن المدى الشاسع لعلم الدراسات الإسلامية وتفريعاته العديدة الراهنة لتسهم في جعل مهمة تصنيف المنهجيات التي طبقها المستشرقون إلى مجموعات مختلفة مهمة صعبة وعسيرة إذ ان المتخصصين في فروع بعينها قد يتفقون مع مستشرقين بعينهم في تفانيهم في بعض الدراسات وقد يتفقون مع مجموعة أخرى من المستشرقين في دراسات أخرى . فطبيعة الدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي التي تتضمن تداخل علوم كثيرة يعتمد بعضها على بعض ، ويستمد بعضها من بعض ، إلى جانب ضرورة أن يتخصص المستشرق في نطاق عدد محدود من الفروع لا يبرحها (فالدراسات الإسلامية ذات مدى شاسع وشامل للغاية) ، هذه الطبيعة أدت إلى نماذج التخصصات عند مختلف المستشرقين . فعلى سبيل المثال ، إذا افترضنا وجود ثلاثة من المستشرقين ـ نجد أن الأول قد يتفق مع الثاني في كونه متخصصاً في علم اللغة (فيلولوجيا) وكونه فيلسوفاً ، وقد يتفق مع الثالث في كونه أيديولوجياً ومؤرخاً ، ولكنه قد لا يكون له ما للثاني من دراية وخبرة في مجال علم الاجتماع والأدب أوما للثالث من خبرة بالتشريع . ومثال آخر؛ نجد أن الثاني والثالث قد يتفقان في بعض المجالات دون غيرها . كما نجد بين المستشرقين في علوم متماثلة من هم متفوقون على غيرهم في جلاء ووضوح في بعض المجالات أو متخصصين في جوانب مختلفة لذات التفريع . فلو نظرنا إلى المستشرقين اجمالا ، واعتبرنا كيف يتفقون في عديد من التخصصات ويختلفون في سواها ومستوياتهم واتجاهاتهم المختلفة في مجالات دراستهم، لاتضح لنا أية محاولة للتصنيف المنهاجي الشامل عبث وهراء .

ما هو إذن مصير تصنيف المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي ؟ اليس من سبيل سوى أن ندرس الطرق التي يتبعها كل مستشرق على حدة ؟ فإذا سلمنا بمدى التعقيد الذي يتصف به هذا التصنيف لوجدنا أنه من الممكن لنا أن نحدد الخطوط العريضة العامة ، والملامح السائدة للمنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية ، والخطوة التالية يمكن أن تكون لتوضيح أهميتها عن طريق الإشارة إلى نخبة من

المستشـرقـين ممن ينظـر إليهم باعتبـارهم ممثلين للحـركـة الأكثر اتساعاً للاستشراق والمنهجية الغربية .

وقد تكون دراسة السمات العامة للمنهجية الغربية من العوامل المشجعة ، فطرق البحث والتحليـل التـاريخي التي يستخدمها جميع المستشرقين طرق علمية ، إلى درجة معينة . ومهما يكن من أمر ، فإننا نجد أن حياد الطرق العلمية قد يؤدي إلى استخدامها أو اسـاءة استخـدامهـا من قبـل المستشـرقـين على نحـو يختلف ويتناقض في كثير من الأحيان . ومن ثم نجد أن ذات الطرق تستخدم للوصول إلى غايات مختلفة وأغراض متباينة .

وقد يعتبر التحديد الجغرافي ، برغم اتساع الرقعة الجغرافية ، صفة مشتركة بين جميع المستشرقين الذين ينتمون إلى الحضارة نفسها التي تجمع بينهم إلى حد ما بغض النظر عن عقبات مثل الاختلاف في اللغة والخلفيات القومية . وبوسعنا أن نضيف صفة مشتركة أخرى وهي التيارات الفلسفية التي تسود الغرب . وأهم ما في الموضوع ، حين منـاقشـة طريقة للمعالجة الشاملة للمنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية ، أن نذكر تلك الصلة الـوثيقـة التي جمعت المستشـرقين وكثير من زملائهم بغض النظر عن عقبات اللغة ، والمسافات ، والتخصصات المختلفة أو المتناقضة .

وينعكس تأثر المستشرقين بعضهم ببعض في جلاء ووضوح في منهجياتهم بغض النظـر عن تبيـان اتجـاهـاتهم ومنـاحيهم . وفي نهاية الأمر نجد أن المستشرقين جمعت بينهم مصالح مشتركة إما شخصية أو جماعية .

* * *

ثانيا : التاريخ الإسلامي في سياق الدراسات الإسلامية :

١ - خاصية الطابع التنظيمي المتداخل بين مختلف العلوم في مجال الدراسات الإسلامية : مثل التاريخ الإسلامي :

ان طبيعـة التـداخـل بين مختلف العلوم في مجـال الـدراسات الإسلامية هي نتيجة لتباين الخلفيات الثقافية لدى المستشرقين . واليوم تتسم الدراسات الإسـلاميـة بسمـة عامـة وهي التـداخل بين العلوم المختلفة كنتيجة لدرجة التخصص المحدودة في فروعهـا المختلفـة المتبـاينة ، ونظراً لأن معظم الدراسات التي يجريها المستشرقون تميل إلى تداخل العديد من المجالات كما تتسم أعمالهم بالسطحية نسبياً على وجـه العمـوم على مستـوى كل مجـال على حدة . ومهمـا يكن من أمر ، فإن خاصية

التـداخـل بين مختلف العلوم تثري هذا العلم ككل . وتزداد هذه الاتجاهات قوة نظراً لما تستطيعه مختلف الفروع من اسهام وتنشيط بعضها بعضا .

وطـريقـة المعـالجـة التي تتسم بالتعميم هي نتيجـة مبـاشرة لما يضطـر إليـه المستشـرقـون من جمـع للعلوم المتعـددة في إطـار دراسات شاملة عن الإسلام كان من الممكن أن تتم على نحـو مثـالي لو أنهـا وزعت على الفروع المستقلة المتخصصة . كما أن المستشـرقـين ذوو ملكـات تشمـل أنظمة مختلفة داخل إطار كفاءتهم المهنية مما يؤدى حتماً إلى تفضيلهم وتفوقهم في بعض العلوم التي يدرسونها . ومعنى تفوقهم النسبي هذا في بعض الجوانب داخل إطار الدراسات الإسلامية ؛ أنهم متخلفون في علوم أخرى برغم أنه في كثير من الأحيان يصعب إماطة اللثام عنها داخل إطار السياق الذي تداخلت فيه العلوم وعلى سبيل المثال ، نجد أن بعض الدراسات في علوم إسلامية بعينها قد لا يكون لهـا هدف في حد ذاتهـا ، بيـد أنهـا يمكن أن تجـرى لاكمـال تلك العلوم التي يهتم بها المستشرق أكثر من سواها . فالأولى ، أن تكون وسيلة في الوقت الذي كان من الممكن أن تصير هدفاً في حد ذاتها .

ويمكننـا توضيـح تلك المـلامـح المتـداخلة في الـدراسـات الإسـلاميـة بدراسة المـوضـوعـات التي تعكس في الـوقت نفسه العديد من جوانب الإسلام ونسوق نموذجاً للموضوعات المتعددة الشائعة عند المستشرقين الغربيين هو الأصول التاريخية للإسلام ونجـد أن هذا المـوضـوع به من المرونة ما يتيح فرصة الاختيار بين مجموعة من المداخل المتعددة والتفسيرات ومن ثم يصبح من المحتم اللجوء إلى جوانب مختلفة للأخذ منها على سبيل الاستعارة .

ويعـدّ أثـر الأديـان والأفكـار والحضارات المختلفة .. الخ على الإسلام موضوعاً مألـوفـاً في مؤلفـات المستشـرقـين الغـربيـين التي قامـوا بهـا كي تلائم العـديـد من الافتـراضات . واشتقت المسوغات من عديد من فروع المعرفة بما فيها الفقه ، والفكر الإسـلامي ، والأدب العـربي .. الخ ويشير التأثير إلى وجود اتصال واننا لنجد أن منشأ الجـدل حول ما قيـل عن تأثيرات على الإسلام ليس وجود هذا الاتصال بل هو بالأحرى طبيعة ذلك الاتصال فالإسلام هو حقاً ذروة ما وصلت إليه رسالة التوحيد الموحى به إلى البشرية من خلال الأنبياء عبر العصور وفق سياق كل فترة من الفترات ، إلى أن أرسل في النهاية خاتم الأنبياء محمد . ومن ثم نجد أن جوهر رسالاتهم ينبع من المصدر نفسه على الـرغم من تنـوع تعليمـاتهم ولغـاتهم وكتبهم والطـرق التي اتخـذوهـا لتحقيق تلك الـرسـالـة . والإسـلام يتطابق مع رسالات الأنبياء الكتابيين ويشاركهم في محاولة رفع مستوى الإنسان روحياً وباعتباره إنساناً ، وكما يتطابق مع روح عقائدهم وينادي بأنه

يستمد الوحي ويواصل الخلاص الدنيوى والدينى للبشر عن طريق التوحيد . وهذا على أية حال هو التصور الذي لدى المسلمين لدينهم على الرغم من أن تصوراتهم تختلف عن دينهم اختلافاً كاملا من وجهة نظر كثير من الدارسين والمثقفين ذوى الخلفية غير الإسلامية . وبتعبير آخر يرى المستشرقون الإسلام – على سبيل المثال – وفي كثير من الأحيان بطريقة لا يكاد المسلمون يعترفون بها . والأمثلة على ذلك عديدة ، ولكن معالجتها في تفصيل ستؤدى إلى انصرافنا عن المسائل الأساسية التي يهتم بها هذا البحث وتفضي بنا إلى بحث مسائل مثل الدوافع وراء تلك التشويهات ومن المهم في سياق نقاشنا أن نعي أن المسلمين لا ينكرون الصلة بين دينهم وسائر الأديان والثقافات ولكنهم يختلفون مع المستشرقين إزاء طبيعة هذه الصلة ، بينما نجد المستشرقين يختلفون عن المسلمين في أن لديهم أهدافاً بعينها هي في كثير من الأحيان خارج الاطار الأكاديمي ، الذي يضعون فيه مؤلفاتهم ، وتكون فيه المجتمعات الإسلامية في أغلب الأحيان هي الضحايا .

ويحاول المستشرقون الغربيون ، بوجه عام ، أن يروا الصلة بين شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام وبين الإسلام على شكل علاقة مباشرة بين السبب والنتيجة . أما طرق المعالجة العلمانية اللادينية وتنوع العناصر التي قابلها النبي فانها تبعث على البحث عن تلك التأثيرات في مصادر متنوعة ، وعن طريق ألوان متباينة من العلوم .

ومن ناحية التأثيرات على نمو الإسلام نجد أن من بين المميزات الشائعة للمستشرقين الغربيين أنهم يميلون لدراسة الإسلام باعتباره إفرازاً لحضارات ليست إسلامية وبعضهم يجرد الإسلام من أية سمات إبداعية أو أصيلة ويجعل هذه الصفات حكراً على حضارات قديمة مثل الإغريقية والرومانية والصينية .

وثمة شذاذ قلائل (شواذ) لهذه القاعدة من أمثال جورج سارتون من جامعة هارفارد الذي تبنى الاتجاه المعاكس في تفسيره للتأثير من زاويته المعينة بصفته مؤرخاً للعلوم العربية . فنجد أن ثمة تباينا أساسيا بين ما انتهى إليه سارتون وما انتهى إليه المستشرقون الآخرون . فبينما نجده يسلم بأن التجديدات العربية للرياضيات الجديدة وعلم المثلثات الجديد تقوم أساساً على مصادر سانسكريتيه وإغريقية نجده ينحني باللائمة على من يقلل من شأن مزايا العرب ويكن لهم الضغينة ، هؤلاء الشذاذ يعودون إلى المعارضة قائلين إن من يأخذ من مصادر كثيرة يكاد لا يفضل من يأخذ من مصدر واحد [11] .

وخلص سارتون إلى النتيجة التالية :

« وفي الحالتين المذكورتين عاليه فإن الرياضيين العرب لم يستنسخوا من المصادر الاغريقية والسنسكريتية صورة طبق الأصل ، فإن ذلك لو حدث لكان ذلك عبثا وهراء ، ولكنهم جمعوا بين الحضارتين وطعموا الأفكار الأغريقية بالأفكار الهندية فإن لم تكن هذه (الانجازات) ابتكارات ، فليس ثمة ابتكارات في العلم إذن . إن الابتكار العلمي في الحقيقة : ما هو الا نسيج موحد من خيوط متفرقة ، وربط عقد جديدة ، فليس ثمة اختراعات تظهر من عدم [12] .

وعلى وجه العموم ، برغم ذلك ، نجد أن دراسات الإسلام والتاريخ الإسلامي في الغرب تبدأ في كثير من الأحيان بالافتراض التقليدي أن الإسلام يتكون من ألوان مختلفة من التأثيرات الأجنبية التي لو دققت فسوف تفسر لنا ذلك السر الغامض الذي ينسبه الغربيون إلى الإسلام .

ويظهر هذا الاتجاه بدرجة متفاوتة في ثنايا مؤلفات أغلب المستشرقين ، بغض النظر عن فروع تخصصهم . ومن ثم جاءت الآراء التي تقول بأن الفقه مستمد من القانون الروماني [13] ، وان الإسلام باعتباره ديناً عربياً ما هو إلا لون جديد يجمع بين اليهودية والمسيحية [14] أو أن الحضارة الإسلامية في أوج تطورها هي شكل من أشكال الحضارة الهيلينية [15] ، ان مسألة التأثيرات المختلفة على الإسلام من المسائل التي أدلى فيها كل مستشرق بدلوه فجاءت الآراء كثيرة . فإذا ما قارنا بين جولد زيهر وهور جرونجي وكيف أن كلا منهما كان يسعى لتدقيق مختلف التأثيرات التاريخية على الإسلام فإن ذلك سوف يلقي بعض الضوء على هذه الاختلافات ولقد بحث جولد زيهر عن العلاقة بين الإسلام وسائر التيارات وخلص إلى : أن الإسلام قد تأثر بالفرس والبوذيين ... الخ ، واهتم بيكر وهورجرونجي (وغيرهم كثير) بتبيان التأثيرات المسيحية على الإسلام . وامتدت رقعة البحث من شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام إلى التأثيرات الصوفية والأفلاطونية الجديدة والفكر الهيليني . ودون أن نستشهد بأقوال معينه لا نجد هذا المنحى ظاهراً الا في عناوين الكتب فقط وعلى سبيل المثال : كتاب لويس ماسينيون « الدعامات (الروابط) السبع في الإسلام والمسيحية » وكتاب دانكان بلاك ماكدونالد « الموقف الجديد بين الإسلام والمسيحية » أوكتاب سى اتش بيكر « المسيحية والإسلام » وقد التزم ماسينون هذا النهج في التفكير في دراسته التي استغرقت عمره كله

عن الحلاج كما نجد أن ميجويل آسن بلاسيوس يوجه دراسته عن « التأثيرات المسيحية على المفكرين الأندلسيين » .

وهناك بعض الأعمال من قبيل « الإسلام والمسيحية » وهي تبين لنا في جلاء المحتوى والاتجاه الذي نجده بالكتاب . ومهما يكن من أمر ، يجب أن نؤكد بكل دقة ونزاهة أن الدارسين – من أمثال ماسينيون وبلاسيوس – استطاعوا أن يرتفعوا بأعمالهم فوق أغلب زملائهم المعاصرين لهم وأن يمدوا الدراسات الإسلامية باسهام من أكثر الاسهامات التي تنم عن عمق دراسي وأصالة على الرغم من وقوعهم تحت تأثير ما قد نسميه الروح الاستعمارية (التي سادت) في عصرهم ، والتحاملات التي درج عليها المستشرقون وقد شكلوا جزءا لا يتجزأ منها . واجمالا فمهما يكن من أمرفقد صور الإسلام بمثابة كرة من الثلج تنحدر عبر العصور فتزداد بالتدرج نموا وحجما كلما زاد ما يعلق بها من التيارات الفكرية الخارجية التي تقابلها في مختلف أرجاء الامبراطورية الإسلامية .

وثمة موضوع شائق آخر في الاستشراق الغربي وهو « أسباب وآثار التوسع الأول للإسلام » فلقد كان المستشرقون يرجعون أسباب ذلك التوسع السريع المبكر للإسلام إلى ذلك الجانب الحركي (الديناميكي) للإسلام كدين جديد وبسيط وكذلك إلى روح الاعتداء التي كانت سمة من سمات البدو من الاعراب ، والانحلال الاجتماعي (الذي كانت تعاني منه) المجتمعات التي قبلت الإسلام وكفاءة التنظيم للخلافة الإسلامية ، والانفجار السكاني (الديمغرافي) في شبه الجزيرة العربية ، وتفوق الأسلحة التي كان الاعراب يستخدمونها والصفات النادرة التي اتسم بها القادة المسلمون، وما كان يسود الجيوش الإسلامية من حالة نفسية ، أو العوامل التاريخية التي استمرت تعمل منذ وقت طويل (مثل عواقب الصراع بين الامبراطوريات الساسانية والبيزنطية أوعدم الاستقرار الداخلي لملكة القوط في أسبانيا) .

وكانت تطرح هذه الأسئلة بالنسبة لأى العوامل التي كانت أكثر أهمية في حسم المحصلة النهائية للتوسع الإسلامي . وعلى الرغم من ذلك ، فهب أن بعض ظروف أخرى من غير الإسلام كانت السبب في ذلك ، فلماذا لم تحدث هذه الظاهرة قبل مجيء الإسلام ؟ وإلى أي حد إذن تكمن أهمية الإسلام في تحديد هذه الظاهرة السريعة المفاجئة والتي قد لايبدولها تفسير؟ أكان من الممكن أن تحدث تلك الظاهرة دون الإسلام؟ ويمكننا أن نصف تطورهذا الموضوع في الاستشراق الغربي في الوقت ذاته بأنه لا هوتي واجتماعي وسياسي وديمجرافي وتقني تكنولوجي واقتصادي واستراتيجي وعسكري ونفسي وفي آخر الأمر تاريخي .

ويلزم لعلاج هذا النمط من المسائل التاريخية أن نتخذ منهجاً يستخدم مدخلا ذا فروع متداخلة للمعرفة بطبيعة الأمر .

وعلى الرغم من ذلك فلا بد أن نؤكد أن البعد الديني لانتشار الإسلام قد أهمل اهمالا شديداً نظراً للأبعاد اللادينية التي اتخذها الاستشراق الغربي على وجه العموم . فعلى سبيل المثال ، إذا ما قارنا المستشرق الذي يدرس التاريخ بسواه من المؤرخين المحترفين ، وجدنا أنه يتحتم عليه أن يتعلم الكثير ، ومن ثم كان كتاب ليفى بروفينسال «تاريخ المسلمين في أسبانيا» - برغم اسهامه المؤكد في فترة تاريخية لاتزال بحاجة إلى مزيد من الدراسة من نواح عديدة - ينعكس كعمل تاريخي جاء لدى أبرز مؤرخي الثورة الصناعية في بريطانيا . ولا ريب في ذلك إذ أن بعض الافتراضات التي تظهر في مؤلف ليفى بروفينسال ، مطعون في صحتها بالنسبة لفترات بعينها - ومرفوضة بالكامل بالنسبة لفترات أخرى [١٦] تلك الافتراضات من قبيل سيطرة القبلية باعتبارها قوة ذات حركة ديناميكية اجتماعية في الأندلس (وكانت هذه الفكرة) مقبولة بالفعل في وقت من الأوقات كحقيقة لا تنازع عن تاريخ الأندلس عموماً ، كما أن الدراسات الغربية في الفقه لا تدنو في عمقها من المؤلفات المتخصصة في القانون الانجليزى العام ، أو حتى تلك المؤلفات في القانون الدولي المعاصر وهو فرع أقل (اتساعاً وتشعباً) فبينما يدرس المستشرقون الفقه لأسباب لا تتصل في كثير من الأحيان بالشريعة ، نجد الدارسين الغربيين للقانون الانجليزي العام قد ابتكروا مجالا للتخصص يتسم بالتحديد والوضوح .

وتتضح هذه السطحية النسبية في الدراسات الإسلامية على كل مستويات المعرفة . فالمستشرقون الذين يدرسون الإسلام كثيراً ما يعبرون عن عاطفة قوية تتخلل جهودهم ولكن على الرغم من تفوقهم الفني العام على معاصريهم من المسلمين ، نجد أن ثمة من يبزونهم من بين الدارسين لمجالات تتعلق بالعالم الغربي . ومما يدل على تخلف الدراسات الإسلامية بالمقارنة بسائر العلوم في الغرب أن هذه الدراسات الإسلامية قد أثرت على سائر العلوم في القليل النادر ، بينما نجد أن العكس هو الصحيح وهذا الأمر صحيح بنوع خاص حين نعتبر أن الدراسات الإسلامية ظلت على الدوام مرتبطة بالعلوم الاجتماعية - التي هي جزء لا يتجزأ منها أو امتداد لها - في الجامعات الغربية . ويزداد هذا الارتباط جلاء حين نعتبر المواقف المختلفة تجاه الاستشراق والعلوم الاجتماعية ، وبينما نجد أن بعض الدارسين ينظرون إلى الاستشراق كعلم مهم ، نجد آخرين يعتبرون أن هذا العلم قد زال بالفعل واختفى تماماً . وليس ثمة مثل تلك المواقف بالنسبة للعلوم الاجتماعية التي لا تفتأ تكتشف آفاقاً جديدةً وحدوداً مستحدثة .

وبعد أن أشرت إلى الدراسات الإسلامية في الغرب كعلم من العلوم يجب على المرء ، برغم ذلك ، أن يعيد مراجعة هذا القول ، وأن يحدد ماذا يقصد من هذا الاصطلاح [١٧] فالدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية تعتبر في العادة دراسة نطاقية تقع في التصنيف نفسه الذي يضم كذلك الدراسات الصينية ، مما يثير مسألة إمكانية اعتبار الدراسة النطاقية هذه كعلم كالجغرافيا أوعلم الاجتماع أو التاريخ .

ونظراً لاتساع المدى الذي تتسم به الدراسات النطاقية في محتواها فليس في وسع تلك الدراسات بالجامعات الغربية أن تصل إلى مستوى التخصص على الاطلاق ، ذلك المستوى الذي تحقق فيما يقبله الناس عامة على أنه العلوم . ومن ناحية أخرى ، نجد أن الدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية ، يمكن أن تعتبر انعكاساً شاملا لعديد من العلوم في جامعات الدول الإسلامية أو العربية .

ويمكن أن نقارن بين الدراسات الإسلامية بالجامعات الأوروبية والدراسات الأوروبية بالجامعات الإسلامية أو العربية . وكي نوضح هذه المقارنة نضرب مثلا أكثر تحديداً ، دراسة اللغة العربية كلغة أجنبية في جامعة فرنسية يمكن مقارنتها بدراسة اللغة الفرنسية في جامعة تونسية أو مغربية ، مع وجود فارق وحيد هو أن الفرنسية لغة هيمنة في المغرب ، بينما العربية في فرنسا هي بالفعل لغة ميتة باستثناء معاهد تعليم بعينها . حاول أن تستعمل العربية في فرنسا والفرنسية في المغرب فإن فعلت ذلك اكتشفت عدم جدوى التجربة الأولى ونفع التجربة الثانية .

ويتصل بهذا الموضوع أن نعرف هل يشكل قصر الدراسات الإسلامية على أقسام بعينها في الجامعات الغربية عيباً في البنية والهيكل يؤثر على تطور هذا العلم تأثيراً سلبياً . فإذا وافق المرء على أن الدراسات الإسلامية في الغرب ما هي إلا انعكاس للعلوم المحددة تحديداً واضحاً في الجامعات الإسلامية ، فهل ينبغي على المرء أن يمضي في النظر إلى الدراسات الإسلامية كعلم من العلوم على الاطلاق ؟ ولربما كان من الممكن اعتبار الدراسات الإسلامية بالجامعات الغربية علماً شاملا وعاماً .

وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد أن المقارنة لا تتسم بالعدل الكامل على اعتبار أن الدراسات الإسلامية قد أدخلت إلى الجامعات الغربية إلى حد كبير بعد منتصف القرن التاسع عشر ، بينما يرجع وجود تلك العلوم إلى زمن إقامة تلك المؤسسات . ولم يكن يجول في الحسبان خلال أوائل هذا القرن حقيقة أن الدراسات الإسلامية تؤثر تأثيراً قوياً على أقسام بعينها ضمن أشهر الجامعات الغربية . ونجد أن الدراسات الإسلامية في تماسكها في صورة تفريعات عديدة تشير إلى أن الطريق مفتوح أمام تحقيق النجاح . ونجد كذلك أن كل فرع من فروع الدراسات الإسلامية يحتاج إلى مزيد من التطوير .

ونجد أن العقبات العديدة تتراوح من تطوير المنهجيات المقبولة تطويراً اكاديمياً كي توائم دراسات الجوانب المختلفة للإسلام والتاريخ الإسلامي ، إلى مراجعة المخطوطات وتصنيفها وغيرها من المصادر الأساسية الأولى . وعلى أية حال فعلى الرغم من ذلك فإن ذات الجهد المطلوب للتغلب على تلك الصعوبات ، يجعل من التحدى أمراً أكثر إثارة .

ولسوف يؤدى اطراد التطوير الأكاديمي للعلوم المعنية عن الإسلام إلى القضاء على تعسفاتهم داخل الإطار العام . وعلاوة على ذلك فإننا نجد أن هذا الأمر سوف يسهم في إنضاج طرق المعالجة والتفسيرات الاكثر تخصصاً مما يتيح قدراً أكبر من التنوع وإحياء المنهجيات الغربية في الدراسات الإسلامية .

إن ما يحول دون نجاح إدخال كثير من العلوم في إطار الدراسات الإسلامية هو أنه يتحتم ملء فراغ كبير ، وترجع الحيرة إلى ضرورة الاختيار بين قبول أسئلة لم يتم الرد عليها ، أو الرد بردود ناقصة إذ أن المستشرقين برغم نقص كفاءتهم يميلون إلى مد رقعة إسهاماتهم إلى الأسئلة التي تتطلب رداً عاجلاً ولكنها ليست في مقدورهم . ومهما يكن من أمر ، فيجب الا نفهم من ذلك أن هذا هو الاتجاه العام . إن ما يجب علينا التركيز عليه هو أن بعض المستشرقين بعينهم كانوا يميلون إلى المبالغة في مد رقعة جهودهم بأن تعدوا حدودهم التخصصية المختلفة ، وأن ذلك قد يتم تحت حجاب من كثرة العلوم المتداخلة في نسيج الدراسات الإسلامية ، وان مزيداً من التخصص سوف يؤدي إلى إسهام إيجابي في حل هذه المسألة . فالمغالاة في التخصص قد يتمخض عنها احتمال العزلة الفكرية الذي قد يؤدي بدوره إلى خطر الركود . ومهما يكن من أمر ، فاننا نجد أن اتصال مختلف العلوم بعضها ببعض سوف يتفادى السطحية بالضرورة ، ولا يعني ذلك بأي حال من الأحوال أن ننكر القيمة الايجابية لمنهج تداخل العلوم في الدراسات . وعلى الرغم من ذلك ، فإن هذا المنهج لا بد من توجيهه ، بل تشجيعه باتخاذ مواقف جديدة تجاه الإسلام والتاريخ الإسلامي ، وذلك بوحي من الصفوة الصاعدة من جيل المثقفين في الدول العربية والإسلامية [١٨] .

٢ - التاريخ الإسلامي : العلم ومميزاته وأوجه النقص فيه :

ثمة صلة وثيقة بين السؤالين : ماالتاريخ الإسلامي ؟ وماالتاريخ ؟ فعلم التاريخ كما تدرسه الجامعات الغربية فرع من فروع العلوم الاجتماعية ، وثمة علاقة مباشرة بين الدراسات الإسلامية والعلوم الاجتماعية إذ نجد أن كليهما قد تطورا في ظل المعاهد الغربية للتعليم العالي وإذا التزمنا جانب الحياد والموضوعية استحال علينا أن نجد ردا على السؤال : ماالتاريخ : أوماالتاريخ

الإسلامي ؟ لأن التصورات عن التاريخ تختلف مع اكتشاف مصادر جديدة ومع ظهور دراسات تاريخية جديدة ، أضف إلى ذلك أن المؤرخين هم الذين يصوغون التاريخ ، ومن ثم نجد أن التاريخ يتغير بحيث يساير مع التغيرات التي تؤثر على مختلف أنماط المؤرخين عبر الفترات المختلفة . ومن ناحية أخرى نجد أن علم التاريخ الإسلامي قد تغير بصورة جذرية ، لأن المستشرقين قد تطوروا وفق المتغيرات التي أثرت على التغيير الذي طرأ على الاستشراق .

ومهما يكن من أمر فإن التاريخ الإسلامي هو أساساً فرع من فروع الدراسات الإسلامية ، ومن ثم ظل وثيق الصلة بغيره من مجالات الدراسات الإسلامية ، ولا سيما المجالات الدينية كالتشريع الإسلامي (الفقه) والتصوف الإسلامي (الصوفية) ... الخ .

ولقد واصل مستشرقون ذوو خلفيات متينة في فقه اللغة واللاهوت دراستهم للتاريخ الإسلامي ، ومن ثم نجده وقد بدا عليه أثر المنهجية التي جلبوها . ويدل اصطلاح « التاريخ الإسلامي » على تاريخ دين واتباع هذا الدين بقدر ما يدل على تاريخ مناطق جغرافية بعينها .

وعلى النقيض من ذلك ، نجد أن علم التاريخ بالجامعات الغربية هو فرع من فروع المعرفة العلمية التي تتسم بالعلمانية المحضة ، وأن تطور التاريخ في إطار العلوم الاجتماعية قد أدى به في نهاية الأمر إلى أن يصبح علماً مختلفاً تمام الاختلاف عن التاريخ الإسلامي ، فبينما من الممكن أن نجد مؤرخين غربيين ممن يعكسون كل مدرسة من مدارس الفكر الفلسفي تجريبيين كانوا أم تاريخيين ، وبينما نجد التخصص مقسماً إلى فترات ونطاقات زمنية كالقرون الوسطى أو الحديثة نجد أن المستشرقين الذين يقومون بدراسة التاريخ الإسلامي يتميزون بمعيار آخر يختلف تماماً عن ذلك المعيار ، **والفرق الجوهري بين المؤرخين الغربيين الذين يكتبون عن التاريخ الأوروبي ، والمستشرقين هو أن الأوائل يقومون بدراسة تاريخهم هم بينما نجد الأواخر يدرسون تاريخ الآخرين .**

ومهما يكن من أمر ، فإن العلاقة بين الاستشراق والعلوم الاجتماعية هي علاقة متينة للغاية ، ونجد أن المستشرقين قد زادوا من اعتمادهم على تلك الوسائل والطرق المأخوذة عن العلوم الاجتماعية في دراساتهم عن الشرق . حقاً لقد صار التاريخ الإسلامي جزءا من العلوم الاجتماعية ولاسيما الدراسات التي أجريت في الفترات الأخيرة عن العالم الإسلامي . وعلى سبيل المثال ، الدراسات التي قام بها العلماء الأمريكان المتخصصون في المغرب في مجال الدراسات الأنثروبولوجية أو الحضرية ،

بما في ذلك مؤلفات مثل كتاب كينيث براون « شعب صالي التقاليد والتغير في مدينة مراكشية (مغربية) ١٨٣٠ - ١٩٣٠ ، مانشيستر ١٩٧٦ [١٩] أو كتاب جانيت أبو لغد « الرباط والتفرقة الحضرية في المغرب ، برينستون ١٩٦٨ [٢٠] وهما كتابان من العسير أن يشملهما التصنيف ضمن الكتب التي ألفها المستشرقون بينما الكاتبان من العلماء الغربيين .

وعلى الرغم من ذلك نجد أن تغيير مسار التاريخ الإسلامي لن يتم إلا عن طريق الجيل الجديد من العلماء العرب والمسلمين الذين تلقوا تدريباً جامعياً غربياً ، وذلك لن يتأتى بالإسهام الفعال في تاريخ بلادهم من وجهة نظر مختلفة فحسب ومن «منطلقات» جديدة ، لو استعرنا الاصطلاح الذي يستخدمه ادوارد سعيد ، ولكن لأن مستشرقي المستقبل لن يكون في وسعهم أن يدرسوا التاريخ الإسلامي وفي نفوسهم ذلك النوع من التحامل الذي يميز شطراً كبيراً من حركة (الاستشراق) . أضف إلى ذلك أن العلوم الاجتماعية ، قد ربطت بين العلماء المستشرقين والمستغربين برباط وثيق ، ويرجع الفضل في ذلك إلى وسائل الاتصال الحديثة ، وإلى تطور نظام لطرق البحث يقبله الطرفان ، وستظل النتائج التي يتوصلون إليها مختلفة ، بيد أن ذلك الرباط الوثيق ليس من شأنه سوى إفادة الطرفين ، ومن المحتمل أن يتأثر علم التاريخ الإسلامي بصورة مباشرة بذلك ، باعتباره فرعاً من فروع الدراسات الإسلامية ولا ريب أن الطرق البدائية التي يستخدمها شطر كبير من المستشرقين في التاريخ الإسلامي ؛ سوف يحل محلها طرق أخرى ومداخل أكثر تطوراً وملاءمة وتنفيذاً مستمدة من العلوم الاجتماعية إلى حد ما ولكنها أساساً نتيجة دراسات أعمق للتاريخ الإسلامي من خلال مصادره .

ويكاد يكون من غير الممكن أن نشير إلى طريقة للمعالجة أو إلى عدد محدود من الطرق في التاريخ الإسلامي لا لأن طرق معالجة التاريخ الإسلامي متعددة فحسب ، ولكن لأن طابع الشمول الذي يتميز به التاريخ الإسلامي يجعل من المستحيل فعلاً أن نكون تصوراً تاريخياً للتاريخ الإسلامي يضم كل ملامحه وأبعاده المتعددة ، وعلى سبيل المثال ، نجد أنه لا مناص من وجود اختلاف بين تصورنا لتاريخ المغرب وتاريخ شبه القارة الهندية ، على الرغم من أن كلا الأقليمين يدخلان ضمن الحدود الجغرافية للعالم الإسلامي، فدخول الإسلام إلى المغرب والهند ظاهرتان مختلفتان برغم أنهما يتشابهان من حيث قبول الدين الجديد، ويرجع ذلك الاختلاف إلى اختلاف الثقافات والحضارات التي ينتمي إليها الناس في المغرب والهند ، فالموضوعات المتعددة التي عالجها المؤرخون الفرنسيون في الفترة الاستعمارية بشأن اللغز الذي افترضوا وجوده في عملية قبول البربر للإسلام[٢١] هذه الموضوعات تختلف عن تلك الموضوعات التي ترتبط بقبول الإسلام عند المجتمع الآسيوى والمجتمعات الآسيوية في الهند . فلقد

اختلفت الظروف تمام الاختلاف من حيث البيئة ، والقوى والعوامل وثمة مثال اخر لمقارنة الخدمات في إطار المجالات المختلفة للعالم الإسلامي وهوما صار إليه الأمرمن سيادة للسنة أو الشيعة بل لمختلف أنواع الفلسفة الدينية أومن أحكام القانون في إطار التفريعات الأكبر نفسها .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن هذا المقال سيحاول أن يؤكد على ضرورة أن تدخل أكبر عدد ممكن من فروع المعرفة في إبراز تصور تاريخي للتاريخ الإسلامي يعكس بصدق مدى التعقيد الذي تتسم به الحقيقة التاريخية التي يريد المؤرخ أن يتفهمها ويحللها ويعكسها أو يعيد إخراجها .

ولا ريب في وجود وحدة تلفت النظر في إطار ذلك التنوع الذي نجده في التاريخ الإسلامي ، ويتضح ذلك عند معالجة الاتجاهات العامة للتاريخ الإسلامي ، بيد أنها تبرز واضحة جلية إذا ما تفحصنا الأبعاد الكثيرة للمجتمع الإسلامي ، والفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية والدين الإسلامي ، أوحينما نتتبع الاتجاهات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي سادت تاريخ البلاد الإسلامية . ومن ثم نجد أن تاريخ الصوفية أو المالكية لا ينحصر في فترة زمنية معينة أومكان بذاته .

ويؤدى بنا الطابع الشمولي الذي يتميز به التاريخ الإسلامي إلى أن نتساءل عن ماهية التاريخ وعن حدود التاريخ الإسلامي ومميزاته الأساسية ، وما هي الأهداف التي يرمي إليها مؤرخ التاريخ الإسلامي ؟ وهل ينجزها ؟ فالدراسات التي تتعلق بموضوعات مثل البيئة الاجتماعية في المجتمعات والحركات الإسلامية ، وتيارات الفكر ، والنظم والظواهر الإسلامية ، كل هذه دراسات تاريخية لأنها أساساً تتعلق بالماضي ، بيد أنها تختلف اختلافاً جذرياً عن الموضوعات التي تعتبر في حكم العادة موضوعات تاريخية ، من حيث أن الأولى تعتمد اعتماداً كبيراً على علوم أخرى ضمن العلوم الاجتماعية . ومن ثم نجد أن طرق المعالجة لتاريخ الفكر والنظم والحركات الإسلامية تختلف عن طرق المعالجة التي يتطلبها التاريخ السياسي أو الاقتصادي . ومن المهم أن نؤكد في إطار الدراسات الإسلامية . أن دراسات البنية أو النظم الاجتماعية تكون جزءا لا يتجزأ من التاريخ الإسلامي ، برغم أن المؤرخين السياسيين بالمعنى الضيق للكلمة لن يقبلوا مثل هذا التركيز من الناحية التاريخية .

وعلى الرغم من ذلك نجد أنه إذا كان من المهم أن نقبل هذه العلوم الاجتماعية باعتبارها علوماً تاريخية تكميلية ، فلا يقل عن ذلك أهمية أن نحتفظ بالقواعد الجوهرية التي تتيح لعلم التاريخ قوته وتميزه عن سواه من العلوم (وعلى سبيل المثال الاستخدام الصحيح للمصادر والمخطوطات الأولية والثانوية .. الخ) ومن ثم فمن المهم أن نحافظ

على التوازن بين الاعتماد على العلوم التاريخية التكميلية دون التأثير على الملامح الجوهرية للتاريخ باعتباره علماً من العلوم . ولقد ميزت هذه العملية التاريخ الإسلامي باعتباره فرعاً من فروع الدراسات الإسلامية ، كما قام المؤرخون الأقحاح بتوجيه النقد إلى الاعتماد في التاريخ الإسلامي على علوم ليست تاريخية .

ومع ذلك فإننا نجد هذه المسألة إحدى نقاط القوة في الدراسات الإسلامية ، إذ أنها وهي تعتمد على مثل هذا العدد الكبير من العلوم الإسلامية تثري التاريخ الإسلامي وتوسع من رقعة البحث وتتيح فرصاً أكبر بكثير لاكتشاف اتجاهات وظواهر تاريخية جديدة . أضف إلى ذلك ، أن حقيقة التاريخ الإسلامي تكون بهذه الطريقة قد تم التعبير عنها على مثل هذا النحو من الكمال والحيوية في علم التاريخ الإسلامي ، إذ يتم اكتشاف مجالات ، ونسب وأعماق أكثر في أثناء ذلك . فإذا ما وسعنا مجال تصورنا للتاريخ الإسلامي ، **وجدناه يكتسب قدراً أكبر من التعقيد** ، وبرغم ذلك ، فالمؤلفات المتخصصة عن جوانب بعينها من التاريخ الإسلامي ، لا يمكن أن تتوقف عن كونها ضرورة من الضروريات ، ولا يمكن أن تقترب من الحقيقة التاريخية للإسلام أو تاريخ الشعوب الإسلامية إلا اذا مزجنا بين هذه الدراسات المتخصصة وبين تلك الدراسات الأكثر شمولاً .

إنَّ مسألة كيفية معالجة التاريخ ربما قد وجدت الحل إلى حد ما متمثلا في الطريقة التي نظر الناس بها إليها فعلا في الماضي ولا نجد ما يدل على قيام خلاف بين المستشرقين على مسألة هل التاريخ الإسلامي علم مستقل بذاته ، على النحو الذي اختلف فيه المؤرخون حول مسألة هل التاريخ علم مستقل أم ينبغي أن يكون جزءا من سائر العلوم الاجتماعية ؛ حيث انقسموا إلى قسمين أحدهما يعتقد أن التاريخ لا ينبغي له إلا أن يكون جزءا من العلوم الاجتماعية كالانثروبولوجيا ، وقسم يشعر بأن التاريخ برغم اشتراكه مع غيره من العلوم؛ بوسعه ـ بل ينبغي له ـ أن يظل علماً مستقلا ذا سمات مميزة **وقد يكون ثمة تفسيران أساسيان لذلك الأمر ، أولهما** أن المستشرقين ذوو خلفيات تبيانية من علم اللغة إلى الفلسفة واللاهوت . ولا يسعنا في كثيرمن الأحيان أن نميز المستشرقين ذوى الخلفية التاريخية المحضة عن سواهم من المستشرقين ولكي نكون عمليين في التعبير عن أفكارنا نقول إن مصالح المستشرقين الذين يدرسون التاريخ الإسلامي لا يهددها سائر المستشرقين .

وثانيهما أن المستشرقين كثيراً ما يحتاجون إلى الاشتراك معا بغض النظر عن مسألة تخصصهم في التاريخ الإسلامي أوفي سوى ذلك من جوانب الدراسات الإسلامية ، لا لأنهم قلة من ناحية العدد فحسب ، ولكن لأن طبيعة التاريخ الإسلامي

أوثق إرتباطاً بالإسلام « كدين » . وهذا على نقيض المستشرقين الغربيين الذين يتخصصون في التاريخ ويستطيعون أن يطبقوا طرائق للمعالجة تتسم بالعلمانية المحضة على مجالات معينة من التاريخ الأوروبي حيث أدى انفصال الدولة عن الكنيسة إلى انتصار التاريخ العلماني . وفي سياق التاريخ الإسلامي نجد أن النتيجة الوحيدة لانفصال الأبعاد العلمانية عن الدينية هو تشويه التاريخ كما حدث فعلا في كتابات الكثير من المستشرقين . وما قصدنا هنا أن نبحث هذه المسألة بالتفصيل ، ولكننا نريد فقط أن نلحظ الصلة الوثيقة بين الدين من ناحية ، والمجتمع والاقتصاد والسياسة من ناحية أخرى ، باعتبار كل ذلك أجزاء لا تتجزأ من التاريخ الإسلامي ، ولقد تأثرت بذلك أعمال أغلبية المستشرقين ـ وهو أمر له ما يسوغه ـ بما في ذلك أعمال بالاسيوس وماسيجنون اللذين سنناقشهما في القسم الثاني من هذا المقال . وبرغم ذلك فإن غيرهما من المستشرقين الأكثر حداثة قد أكدوا على أهمية البعد الديني في التاريخ الإسلامي مع اعتمادهم على أحدث طرق المعالجة للعلوم الاجتماعية . ومهما يكن من أمر ، فبينما نجد مستشرقين بعينهم يدرسون البعد الديني كما يفهمه المسلمون قبل أن يوجه أولئك المستشرقون نقدهم وحكمهم ، نجد آخرين يفعلون ذلك وهم يرمون في نهاية الأمر إلى تحقير شأنه وتشويه حقيقته . ونسوق لتوضيح ذلك مثالين من المستشرقين البريطانيين المعاصرين ، فوليم مونتجومري وبرنارد لويس كلاهما من ذوى المكانة بين العلماء باعتراف الكثيرين من زملائهم الأوربيين . وكلاهما درس جوانب معينة من التاريخ الإسلامي وكلاهما غزير الانتاج بشكل يندر وجوده في مجال الدراسات الإسلامية . وكلاهما درس البعد الديني من التاريخ الإسلامي ، ومع ذلك نجد أن كلا منهما قد فعل ذلك بطريقة تختلف اختلافاً جذرياً عن الأخرى . ومن ثم فقد صدر الحكم عليهما مختلفاً من قبل العلماء المسلمين المعاصرين .

وعلى الرغم من أن كتاب « وات »، « محمد في مكة » و « محمد في المدينة » هو كتاب يستند ويستلهم معلوماته بشكل رئيسي من المستشرقين البريطانيين والأوروبيين في القرن التاسع عشر من جولد زيهر إلى موير ، وعلى الرغم من أن نتائج بعينها تتعلق بالنبي لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التي توصل إليها سائر المستشرقين ، نجد عمله يحظى بالتقدير الكبير بين العلماء المسلمين مما يدل على أن المستشرق لا يلزمه أن يتحول إلى الإسلام كي يصير معروفاً عند العالم الإسلامي عالماً جاداً . ومع ذلك نجد « وات » ينتقد الإسلام باعتباره عالماً مسيحياً عقلانياً ، وهو ينتقد زملاءه كذلك بتصور مساو ، يعكس قدراً معيناً من عدم التحيز والمحاباة ، مهما كانت نسبية . فهو يحترم آراء المسلمين دون أن يقبلها ، ومن ثم يحترمه المسلمون دون أن يشاركوه آراءه النقدية بالضرورة ، فأي تقدير أفضل من توجيه الدعوة إليه لحضور مؤتمر يعقد في باكستان عن سيرة النبي ، وهو شرف عظيم لا يحلم به برنارد لويس . وعلى النقيض من ذلك نجد

أن برنارد لويس صهيوني متطرف نوعاً ما يدعو إلى العنف لتحقيق أهداف الصهيونية في حماس وتعصب ، ومعرفته بالتاريخ الإسلامي يقصد بها في نهاية الأمر خدمة أهدافه السياسية . ومن ثم نجد منجزاته العلمية ملوثة بأهدافه السياسية وموقفه تجاه التاريخ الإسلامي والمسلمين بعامة من حيث ما تتسم به تلك الأهداف من عنف وتحامل ، على المنوال نفسه تقريباً الذي سار عليه بعض سلفه في حركة الاستشراق ممن كانوا أقل شهرة منه ، إن المرء يتساءل هل يرجع هجومه العنيف على كتاب « إدوارد سعيد » « الاستشراق » إلى تلك الصدمة التي أحسها حين اكتشف صورته هو متمثلة في الجوانب السلبية للاستشراق والتي أماط سعيد عنها اللثام في كثير من النبوغ والعبقرية ؟

* * *

وأخيرا فيكاد يكون من غير الممكن مناقشة طرق المعالجة والمنهجيات في الدراسات الإسلامية دون أن نرجع إلى مسألة تتسم في كثير من الأحيان بالتميع والنسبية برغم حيويتها ، الا وهي مسألة الموضوعية وعدم التحيز بالنسبة للمؤرخين المستشرقين الذين قاموا بدراسة التاريخ الإسلامي ، وليس هذا هو مجال بحث العوامل الخارجية المتعددة التي ميزت كتابات المستشرقين ، ومع ذلك فمن الضروري أن نشير بإيجاز إلى الملامح الأساسية لتلك العوامل التي أثرت على المستشرقين بعامة ، إذ أنها قد أثرت كذلك على منهجياتهم في التاريخ الإسلامي . وعلى سبيل المثال ، نجد أن نورمان دانيال قد تتبع تطور صورة الشرق عند الأوروبيين باعتبارها محصلة للتوسع التجاري الأوروبي في الشرق الأوسط خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (٢٢) . وقد قدم كاتب البحث في مقال له أثر الاستعمار والروح التبشيرية واليهودية على الاستشراق عن طريق فحص النصوص التي كتبها أبرز المستشرقين في القرن التاسع عشر والعشرين (٢٣) . ولكن كتاب إدوارد سعيد « الاستشراق » هو أحدث وأعمق تحليل للقوى التاريخية التي تقف وراء تطور فكرة الشرق ، مقدمة إياها في صورة حديثة ، متناقضة مع الشرق الحقيقي ، عن طريق بحث تفصيلي لكتابات أصدق المستشرقين تمثيلا (٢٤) . ونجد أن هذا العمل المهم الذي خطه قلم عالم مستشرق ، قد حظي باستحسان عظيم وتعليق كثير في جميع أنحاء العالم ، بيد أنه أثار كذلك غضب وسخط مستشرقين بعينهم يمضون في غيهم متصورين الشرق صورة ثابتة من نتاج خيالهم يقصدون بها المستهلك الغربي، مفترضين أن القارىء الشرقي غير جدير بتقدير علمهم ، وأقل قدرة على توجيه النقد إليه (٢٥) . أما مسألة الموضوعية في كتابات المستشرقين فتتعرض من أجل ذلك للتحدي الجاد في إطار الدوافع السياسية

والأيديولوجية التي حفزت على تقدم الاستشراق الغربي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين .

وعلاوة على ذلك ، نجد المستشرقين في كثير من الأحيان يحكمون على الإسلام والتاريخ الإسلامي معتمدين على قيمهم ومقاييسهم الثقافية الخاصة ، بدلا من اعتمادهم على المصادر التاريخية ، وبوسع المرء أن ينتقد الانتاج الأدبي لهذه الحركة معتمداً على المقاييس والطرائق التي يزعمون تمثيلها والتي ينتمون إليها . ولقد أمكن تطور البعد الموضوعي للاستشراق لأنهم كانوا يكتبون لجمهور غربي دون أن يخضعوا في ذلك للنقد وأمكنهم دون وازع أو محاسب أو مقوم أن يؤلفوا النظريات « العلمية » التي لا أساس لها من الصحة على الاطلاق ، ومن ثم نجد أمثلة كثيرة للنظريات التاريخية التي تقوم على بنية هرمية ، وسلسلة من المستشرقين يرددون ويطورون النظريات نفسها القائمة على ما كتبه المستشرقون من قبل . ونجد أن هذا الصمت أو عدم الاكتراث من جانب العلماء الشرقيين هو عامل مهم للغاية يفسر لنا لماذا تمكن المستشرقون من اطلاق العنان لتحاملهم لمثل هذه الفترة الزمنية الطويلة . لقد جعلوا أنفسهم في منزلة القاضي ، لأن « قراراتهم » كانت موجهة إلى جمهور غربي يفتقر إلى التكوين الفكري اللازم لتقييم أعمالهم ونقدها كما يفتقر إلى الطرق والحجج اللازمة لدحض نظرياتهم وافتراضاتهم ونتائجهم . وأسوأ ما في الأمر جميعاً أن المستشرقين سايروا في كثير من الأحيان تقاليد معينة حيث يمدون الجمهور الغربي بما يتوقع منهم أن يمدوه به ، وهكذا ظل مجتمع الاستهلاك الغربي أمداً طويلا يستهلك الانتاج الأدبي للاستشراق ، وبالطريقة نفسها التي كان يستهلك بها السلع الأخرى ـ تقريباً ـ وبذلك نجد أن عدداً لا بأس به من المستشرقين قد مضوا في غيهم لا يلوون على شيء فهم لذلك يضربون على غير هدى ، إذ لم يجدوا المقارعة من جانب نخبة المفكرين الشرقيين الصامتة ، من ناحية ، ومن جانب نخبة الغربيين الذين تنقصهم الدراية الكافية بالموضوع أو الاكتراث به والاهتمام بشأنه من ناحية أخرى . بل إن الأسوأ أن نجد كثيراً من المستشرقين وقد بنوا مواقفهم على الموقف العام للاستشراق دون نقد أو تمحيص كدليل على كماله أو باعتباره أمراً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على الرغم من أن الدراسات النقدية الحديثة لهذه الحركة قد زلزلت بدرجة كبيرة البرج العاجي الذي يعيشون فيه . وهذا يفسر لنا الدهشة التي تنتاب المستشرقين والصدمة التي تصيبهم ورد الفعل العنيف لديهم إزاء الأعمال التي توجه قدراً أكبر من النقد إلى الحركة الاستشراقية . ومن ناحية أخرى ، نجد أن الموقف السلبي لمستشرقين بعينهم تجاه النقد الموضوعي الذي وجهه إدوارد سعيد وغيره يدل على أن تلك السلالة من المستشرقين بمعناها الكلاسيكي قد تبدلت ، بيد أنها لم تنقض عن آخرها .

وهذه الملاحظات العامة عن بعض الجوانب الموضوعية للاستشراق لا تعني أن جميع المستشرقين لايتسمون بالموضوعية ، بل على العكس من ذلك ، نجد أن بعض المستشرقين البارزين قد ضربوا بسهم كبير في الدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي وأقاموا علامات على الطريق في مجال البحث العلمي بما في ذلك الدراسات في سائر العلوم الاجتماعية ووجهوا الأجيال اللاحقة من المستشرقين . فهناك ثلاثة من العمالقة من ضمنهم السيد هاميلتون جيب ، ولويس ماسينون وميجويل آسن بلاسيوس ، وعلى سبيل المثال ، يمكن للمرء أن يرفض آراءهم السياسية الشخصية (موقف بلاسيوس السياسي كان مؤيداً لفرانكو وضد الجمهورية) أو يدين أنظمتهم السياسية (ماسينون كان مستعمراً نشطاً يؤمن بالسياسة الاستعمارية للمارشال ليوتي في المغرب ، وعمل على تنفيذها لتأييد سياسته « البربرية » في مراكش بعد أن وجد ما يسوغها من الناحية الفكرية ليس هذا فحسب ، بل بتأييد الاستراتيجية الفرنسية لدمج المغرب مع فرنسا) وبرغم ذلك فنحن نجد أن ما أسهموا به من مؤلفات علمية أعمال ممتازة باعتبارها أعمالا أصيلة قد تحررت إلى حد كبير من آرائهم السياسية وبتعبير آخر ، فإن بلاسيوس لم يتأثر على أي نحو كان بحركة فرانكو الفاشيستية في دراسته للأصول الإسلامية « للكوميديا الالهية » ولقد تعرض ماسينون للنقد من جانب العلماء المسلمين لأنه ابتدع « خرافة الحلاج » ولأنه حول الحاوي إلى شهيد [٢٦] بيد أننا ـ مهما بلغت درجة اختلافنا مع ماسينون بشأن تاريخية شخصية الحلاج كما نراها في كتابه ـ فإن كتابه هذا الأخير يبرز باعتباره دراسة مثالية للصوفية ، ونظراً لما يتميز به من صرامة عريقة من الناحية المنهجية واستنفاد لببليوغرافيا هائلة ودراسة وتحليل عميق للمصادر التاريخية . ومن الجلي الواضح أن ليس كل المستشرقين قد فشلوا في عرض آرائهم الفلسفية خلال أعمالهم التاريخية ، فالدراسة الممتازة التي كتبها ليفي بروفنيسال « تاريخ المسلمين في أسبانيا » تبرز أمامنا باعتبارها خير دراسة لعصر بني أمية في الأندلس ، حتى في الوقت الذي تعكس فيه بجلاء ووضوح أثر الاستعمار على المؤرخين التاريخيين للفترة الاستعمارية . وفي حقيقة الأمر ، نجد أن ليفي بروفنيسال ـ ومن ورائه غيره من المستشرقين الفرنسيين ـ كان يعكس ما توصل إليه المؤرخون الفرنسيون الاستعماريون للمغرب في تاريخه للأندلس ولا سيما نظرية الصراع القبلي بين العرب والبربر باعتبار ذلك قوة اجتماعية أساسية في التاريخ ، وبرغم ذلك فإننا نجد في حالة ماسينون وبلاسيوس أن مستواهما العلمي قد وصل شأوا بعيداً من الكمال وأن نظرياتهما قد أثرت على زملائهما المعاصرين لهما تأثيراً قوياً بحيث يمكننا أن نعتبرهما مسئولين عن تكيف الدراسات الإسلامية في تطورها الذي حدث بفرنسا وأسبانيا على التوالي ، وأنهما قد أثرا على هذا العلم في المغرب بشكل بارز خلال النصف الأول من القرن العشرين . وفي الوقت الذي نجدهما كليهما مدفوعين لدراسة الطوائف

والأحزاب في التاريخ الإسلامي ، نجدهما قد اكتسبا نظير ذلك معرفة عميقة بالإسلام كدين وبالتاريخ الإسلامي على وجه العموم حتى غدت دراساتهما وهي تقوم على طرق بحث ثابتة في ذات الوقت الذي نجدها فيه موجهة إلى وجهات بعينها . وفي آخر الأمر ، نجد أن كليهما قد أكدا على البعد الديني من التاريخ الإسلامي وحاولا أن يفهما ذلك البعد في إطاره التاريخي . ونجد أن كليهما وهما لم يعتنقا الدين الإسلامي يكنان للإسلام احتراماً عميقاً يندر وجوده بين مؤرخي جيلهم . ولقد حاولا أن يتوصلا إلى فهم أفضل لحضارتهما الغربية عن طريق دراساتهما للإسلام للتي ربطها كل منهما بالمسيحية ولقد فهم كل من ماسينون وبلاسيوس ذلك . وهما يؤكدان البعد الديني للتاريخ الإسلامي أو سواه من الفروع التي درساها في إطار هذا العلم ، فهما يتسمان بعمق أكبر إذ انهما على خلاف المستشرقين الذين طبقوا النماذج التاريخية الغربية على التاريخ الإسلامي فإننا نجد ماسينون وبلاسيوس في الوقت الذي هما فيه على علم كامل بالنماذج الغربية وركون إليها إلى حد بعيد . نجدهما قد بعدا عنها عن طريق إجراء دراسة دقيقة للمصادر التاريخية الإسلامية ومن ثم نجدهما يخرجان دراسات على أسس صلبة من العسير دحضها حتى على من يعارضونها كما حدث مع أولئك الذين عارضوا دراسة بلاسيوس عن أصول « الكوميديا الالهية ».

* * *

٣ ـ المدخل الشامل والمدخل المتخصص (طريقة المعالجة الشاملة أو المتخصصة) :

يهتم هذا المقال بالمقارنة بين مدخلين هما **المدخل الشامل ـ الذي يمثله في ناحية ما (آرنولد توينبي) ـ إذ يعتبر تاريخ العالم كلا واحداً ذا تفريعات من حضارات وثقافات ، والمدخل المتخصص الذي يقوم على التحليل العميق لمجالات بعينها كما فعل برتراند راسل** حين عالج دراسات في موضوعات بعينها متنوعة بدءا بالزواج إلى المجتمع الصناعي والأيديولوجيات والحرية والمنطق الرياضي وحرب فيتنام . وتقتصر المقارنة الحالية على مجال الدراسات الإسلامية منذ منتصف القرن التاسع عشر ، وهذه الدراسات الخاصة بالإسلام يمكن أن نميزها عن غيرها من الدراسات بموضوعاتها المختلفة التي تختارها أو تعطيها الأولوية جماعات من المستشرقين ، فجاءت اتجاهاتهم ومواقفهم نحو الموضوعات الأقل شأناً في قضايا الاسلام مسايرة ما اتخذته تلك الجماعات المختلفة من موضوعات تتسم بالعمومية أو الشمول .

وليس في إمكاننا بالفعل أن نهون من شأن الصعوبة التي يجدها من يحاول تقسيم المستشرقين منهجياً إلى قسمين : أولئك الذين يطبقون المدخل الشامل والذين يطبقون المدخل المتخصص . إذ أن مستشرقين بعينهم قد طبقوا المدخلين (الطريقتين) في أعمال مختلفة متباينة .

فهل يكون من المكن القيام بهذا التصنيف بالنسبة للأعمال التي أنتجت في التاريخ الإسلامي ؟ لقد طبقت مداخل المعالجة الشاملة والمتخصصة في التاريخ الإسلامي مما يمكننا من أن نعتبر هذا التقسيم منعكساً في الأعمال التي أنتجها المستشرقون منذ منتصف القرن التاسع عشر ، وبصفة خاصة خلال النصف الأول من القرن العشرين . ومن المكن أن يغفل هذا التصنيف تواريخ النشر المحددة طالما أن هذه الأعمال قد تمت في الفترة التي نهتم بها .

ومن العسير أن نعرف (نحدد) بالضبط كلا من المدخلين (هاتين الطريقتين) على نحو يعين حدود كل منهما ، ففي بعض الأحيان نجد أن بعض الأعمال يمكن أن تصب في كلا التصنيفين وتحتفظ في الوقت نفسه ببعض المميزات من كل تقسيم على حدة .

ومهما يكن من أمر ، فإننا نجد إحدى هاتين الناحيتين هي الغالبة على الدوام في معظم الأعمال . ومن ثم يصبح في مقدورنا أن نضرب مثلاً لكل من التصنيفين بأن نشير إلى أعمال بعينها من التاريخ الإسلامي .

فإذا ما حاولنا أن نشمل كافة فروع الدراسات الإسلامية ، نكون بذلك قد غالينا في توسيع رقعة جهدنا لتوضيح المدخلين الشامل والمتخصص ، إذ سنصل حينئذ إلى مجالات يصير فيها هذا التقسيم غير ذي موضوع . ان اختيار أحد المدخلين من المجالات مثل التاريخ الإسلامي ، أو تطور التقاليد الإسلامية أو تبدل الأفكار الإسلامية ، لهو من الأهمية بمكان إذ أن اتخاذ طريقة أو سواها يلمح إلى التركيز على جوانب مختلفة أو موضوعات متباينة واستخدام الوان شتى من الدوافع المؤثرة ، والنظر إلى ذات الظاهرة من زوايا معاكسة أو قل الوصول إلى نتائج متعارضة .

وجاءت طريقة المعالجة الشاملة في مرحلة متأخرة عن ذلك ، إذ نجد أن أول تطور جدي للدراسات الإسلامية خلال القرن التاسع عشر ، قد ركز على المصادر الأساسية للإسلام وبالتحديد القرآن والحديث ، وأعقبت ذلك دراسات عن الجاهلية أو فترة ما قبل الإسلام ، والفقه .. الخ وهي مجالات يعتبر جولد زيهر رائداً فيها[٢٧] . ومهما يكن من أمر ، فإن طرق المعالجة الشاملة قد حققت انتصاراً كبيراً خلال القرن العشرين .

وفي مجال التاريخ الإسلامي ، نجد كتاب كارل بروكلمان « تاريخ الشعوب الإسلامية »[٢٨] يشكل عملا رائداً باعتباره محاولة للنظر إلى التاريخ الإسلامي ككل بغض النظر عما تتمخض عنه تلك العوامل حتماً من فروق شاسعة في الزمان والمكان . ومن الأمثلة الجيدة للطريقة الشاملة في معالجة تاريخ الإسلام من أصوله حتى صدر عصر السلاجقة (١٠٥٥ ـ ١٢٠٠) كتاب صدر حديثاً وهو « العظمة التى كانت تسمى الإسلام »[٢٩] من تأليف وليم مونتجومرى وات . فهو يعكس طرقاً أخرى للمعالجة الشاملة مثل الطريقة التي عالج بها روبرت مانتران فترة بني أمية في كتابة « التوسع الإسلامي »[٣٠]

وتمثل مؤلفات س اتش بيكر مثالا أكثر تقدماً زمنياً عن طريقة المعالجة الشاملة للإسلام . وقد وصف ذلك المدخل وارد ينبرج على النحو التالي :

« لقد كان بيكر في دراسته ينبعث من رغبته في رؤية بعض المجالات كمثال نوعي لينابيع الحضارة العظيمة »[٣١]

فبيكر ينظر إلى الإسلام كاستمرار للمسيحية والهيلينة ويصف واردينبرج هذا التصور للأسلام فيما يلي :

« انه الدوران السلبي في عالم ايجابي مؤسس في نور كامل »[٣٢]

ومن ثم نجد أن بيكر ينظر إلى الإسلام نظرة شاملة .

ومهما يكن من أمر ، فإننا نجد أن نظرة بعض المستشرقين الآخرين تختلف عن نظرة بيكر إليه على الرغم من أنهم قد نظروا إليه النظرة نفسها الشاملة .

ونجد أن مؤلفات السير هاميلتون جيب تتسم بالشمول في المعالجة أساساً ، وهو اتجاه نجده واضحاً في كتابه « الإسلام إلى أين ؟ »[٣٣]

فنجده إذ يهتم اهتماماً عظيماً بالإسلام في أوائل القرن العشرين يركز على القوى المتينة التي تجمع العالم الإسلامي بغض النظر عن تلك القوى التي تميل إلى الاسهام في تفتيته . ويمضي جيب في قوله إلى أبعد من ذلك حين يعتبر العالم الإسلامي وأوروبا شطرين للعالم الغربي [٣٤] ، ونجد تفصيلاته التي ساقها لبسط هذا التصور دليلا على طريقته العامة في المعالجة . « .. ان الإسلام لا يسعه أن ينكر أسسه ثم يعيش ، ولقد رأينا أن الإسلام في أسسه ينتمي إلى المجتمع الغربي الأكبر حجماً ويكون جزءا منه لا يتجزأ ؛ إنه تكملة للحضارة الأوروبية وموازنة لها ».

«إن ما يحدث الآن بين أوروبا والإسلام ، إذا نظرنا إليه من أكثر جوانب التاريخ

اتساعاً وشمولا ، يمثل عودة إلى التكامل بالنسبة للحضارة الغربية ، وهي التي قد تناثرت بطريقة زائفة مصطنعة إبان عصر النهضة ثم هي الآن تؤكد وحدتها من جديد في قوة ساحقة »[٣٥].

ويمكننا أن نضم إلى قائمة الطرق العامة للمعالجة ما ألفه موريس جوديفروى ديمومبيمس ، وجوستاف فون جروينمبوم ، فكتاب جوديفروى ديمومبيمس « محمد »[٣٦] الذي كان من الطبيعي أن يقتصر على سيرة النبي يعكس الطريقة الشمولية التي تحراها المؤلف إذ نجده يدرس الخلفية الاجتماعية العامة كذلك ، كما يطبع المدخل الشامل كتابات فون جرونيمبوم وينعكس ذلك في كتابه « إسلام العصور الوسطى »[٣٧] .

ونجد مؤلفات الفها « فيليب حتي » تعكس المنحى الذي نحاه في مجال الطريقة الشمولية ومن بينها كتاب « العرب » و « تاريخ سوريا » و « الإسلام منهج حياة » .

وعلى الرغم من أنه من أصل لبناني ، فإن في وسعنا أن نضم « حتي » إلى صفوف المستشرقين الغربيين نظراً لارتباطه الوثيق بهم عن طريق جامعة برنستون . فـ « حتي » يؤمن بالعمومية والشمولية ويرى الإسلام ثقافة قد ربط نفسه بها برباط وثيق عن سواه من المستشرقين .

وينتهج المدخل الشامل أولئك الذين ينوون أن يتناولوا أهم الجوانب متميزينها من بين أوسع نطاق ممكن . وهم إذ يفعلون ذلك يفترضون أن التفصيلات للجوانب المختلفة قد تم تغطيتها بأدنى درجة لازمة بينما نجد المادة العامة قد غطيت إلى أقصى حد ممكن ، ومن ثم نجدهم يقدمون لنا انعكاساً شاملا لرقعة شاسعة (من الأحداث والأمور) فتكون مادة اهتمام ذلك المدخل لذلك مؤشراً إلى ماهية أغراضه وأهدافه التي يرمي إليها .

والعلاقة بين الطريقة الشمولية وجوهر المادة المستخدمة لا تقتضى أن تحد الأولى الثانية بل أن تشير إليها وتوضح طبيعتها .

فعلى الرغم من أن المحتوى قد يختلف ويتباين في كل حالة من الحالات ، نجد أن طبيعة طريقة المعالجة تشير إلى المجال الذي نجد فيه لب الموضوع المعنى .

* * *

١ ـ طريقة المعالجة الشاملة (المدخل الشامل) عند لويس ماسينون :

إذا اعتبرنا أن الطريقة العامة مفيدة من أنها تعكس لنا مجالات شاسعة في شكل تصورات تتسم بالجلاء والوضوح في الوقت ذاته الذي نجد فيه المؤلفات المتخصصة تنفذ في عمق داخل عدد محدود من الموضوعات، فإن الطريقتين ارتبطتا في إطار مؤلف واحد . ونجد مثالا يوضح هذه الطريقة التي يندر وجودها متمثلة في كتاب لويس ماسينون « عاطفة الحلاج الشهيد الدولي في الإسلام » [٣٨] .

وكانت النية في الأصل تتجه إلى أن يكون هذا الكتاب دراسة لحياة الحلاج ، بيد أن هذا الكتاب قد أشاد ببعض الجوانب الصوفية الإسلامية وأرسى أسساً للجوانب الأخرى التي تتلوها ، فإذا ما تفحصنا بعض أجزاء هذا الكتاب ، اتضح لنا في جلاء ووضوح صعوبة تصنيف مدخل ماسينون في المعالجة إنْ كان مدخلاً شاملاً أم متخصصاً. إذ أن كلا المدخلين مرتبطان على نحو لافكاك منه بطريقة معقدة يمكن إدراكها .

والطريقة المزدوجة التي يستخدمها ماسينون يمكننا تفسيرها إذا ما نظرنا إلى طبيعة الموضوع الذي عالجه كتابه .

فعلى خلاف بلاسيوس في دراسته لابن حزم نجد ماسينون لا يجد تحت تصرفه مؤلفات ضخمة خلفها له عالم موسعي . فليست كتابات الحلاج محدودة فحسب بل تتسم بالصفة نفسها للمواد التاريخية للمصدر الأول المرتبط به. فعلى سبيل المثال، نجد خطاباً واحداً موثقاً من بين الخطابات الأربعة التي اكتشفها ماسينون والتي استعملت ضد الحلاج في اثناء محاكمته الثانية . ونجد أن ماسينون لا ينسب الخطابات الثلاثة الأخرى إلى ما كتبه الحلاج .

فلقد أثرت طبيعة المصادر التي استقى منها ماسينون معلوماته تأثيراً حاسماً على طريقته في المعالجة . ومهما يكن من أمر ، فإن هذا النقص كان أبعد ما يكون عن ترك آثار سلبية ، إذ نجده قد دفع ماسينون إلى توسيع رقعة طريقته في المعالجة مما يضفي على كتابه أهمية أكبر من أن يكون مجرد سيرة حياة موجزة .

إن الببلوغرافيا التي تمخض عنها كتاب ماسينون؛ كنتاج فرعي لعمله ـ في حد ذاتها ـ تعتبر إسهاماً في التاريخ الإسلامي . وفي نهاية الأمر فلربما كانت تلك الجوانب التي تتصل بخلفية الحلاج التاريخية وبالصوفية أهم بكثير مما كتبه عن الحلاج ذاته .

والميزة الفريدة التي نجدها في دراسة ماسينون عن الحلاج هي ذلك الجهد الذي لم يبذله في دراسة الرجل فحسب بل في دراسة البنية الاجتماعية له وأساتذته الذين

تتلمذ عليهم ورحلاته التي قام بها والفلسفات المتصوفة التي كانت سائدة في المجتمعات التي زارها أو التيارات الدينية التي صادفها .

فإذا ما تناولنا بالفحص بعض أجزاء كتابه « عاطفة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام » اتضح لنا جلياً الارتباط بين الطريقتين الشاملة والمتخصصة على نحو اعتراض ومن ثم بروز مدخل فريد للمعالجة .

إن أثر الصوفية على روح الحلاج ليتضح من دراسة ماسينون عن ذلك الأثر أثناء فترة التكوين . فنجد ماسينون يلخص لنا الأحوال الأساسية الثلاث التي يتكون منها مذهب التدرج في المعرفة وهي نور العقل ونور الإيمان وبصيرة الذات المقدسة [٣٩] .

ويتضح أثر سهل التوستارى ـ الذي عاش في الفترة من (٢٠٣ هـ ـ ٢٨٣ هـ / ٨١٨ ـ ٨٩٦ م) من تقديم ماسينون لمذهبه القائم على الاجتهاد ، التوبة والايمان ، ويقوم مذهب الجنيد على الميثاق (العهد) الذى قطعته الأرواح على نفسها قبل دخولها الأجساد بالتزام الاخلاص والتسليم إلى الله . ومن ثم نجد أن جوهر الفرد مقدر ومكتوب من قبل بمشيئة الله تعالى .

ويصف ماسينون العملية التي تصل بها تلك النخبة المنتقاة يوم الميثاق إلى الهدف السامي النبيل المتمثل في العودة مرة أخرى إلى كونها الفكرة ذاتها التي كانت عند الله عنها في يوم الميثاق بعد أن تكونت قد مرت بالحياة في صورة دورة انتقالية :

« إن أول نقطة في العبادة هي معرفة الله وضرورة إعلان التوحيد ومفهومه متمثلا في إنكار الشركاء أو التشبيه « بالكيف » أو « الحيث » أو « المكان » ولكن هذا التنزيه لا يصل في النهاية مبتغاه . وعندئذ يرفع الله أولئك الذين انتشوا بالتصوف «السكر»[٤٠] .

ويتساءل ماسينون عن الجهد النفسي الذى لا بد أن يكون الحلاج قد تعرض له عندما خضع لمثل تلك المذاهب الصوفية القاسية حيث التركيز على القدرية إلى حد يصل إلى انقاص حقيقة الروح في نهاية الأمرحتى تصبح عبارة عن الفكرة المقدسة ويجسم الإنسان إلى أن يصير مجرد تصرفات مقدسة .

ولقد أثر النوري المتوفى سنة (٢٩٥/ ٩٠٧) على الحلاج لا عن طريق تعليماته ولكن بشجاعته والحماس الذي كان يدافع به عن معتقداته حتى لدى مواجهة الخليفة . وذكر ماسينون أبا بكر الفوطى المتوفى (٣٥٩/ ٩٦٩) والشبلي المتوفى سنة (٢٤٧/ ٩٤٥) وابن عطاء المتوفى (٣٠٩/ ٩٢٢) وابن فتيق باعتبارهم أساتذة للحلاج وأصدقاء له ، وقد دافع ابن عطاء وحده عن الحلاج في أثناء محاكمته ومات متأثراً

بالجراح التي أصابته من جراء ذلك . وفي مقابلة عقيدة الجنيد بأن المصير أو الانابة إلى الله تؤدي إلى الكمال ، نجد ابن عطاء يعتقد بأن الشكر لله هو الطريق الذى يوصل الإنسان إلى الكمال وهو ما كان يعتقده الحلاج .

وبدراسة أفكار الحلاج وتعاليمه التي تنم عن خلفيته الثقافية يتبين لنا أن الأحداث التي وقعت فيما بعد في حياة الحلاج ليست بعيدة عن الواقع . فماسينون يترسم خطوات الحلاج إبان مراحل حياته الأولى في دوائر أهل السنة المتشددة في مكة وعن طريق ما كتب معاصروه عن حياة الحلاج والتي تبين أن ضميره الداخلي هو المصدر الذى قاده في مراحل تطوره الصوفية .

وهذا الاختلاف مع الدوائر الخارجية عن مكة يتضح لنا من خلال وصف ماسينون للحالة العقلية للحلاج :

« إن هذه النصوص تسمح لنا أن ندرك تماماً حالة ضمير الحلاج وهي نقطة البدء في حياته كلها إذ جاء تكوينه منشطاً بالحياة الجمالية التي عاشها والتي تغذت في مكة نفسها ومن أزمة الضمير ومن التخيل الصوفي ، وتفاعل الأحداث في روحه يجعله يمر في « حالات » ومن ثم يتعرض لنفحات الله ، انه يسمع كلمات مقدسة يهتم بها ويلحظها ويرى فيها معياراً للحقيقة يستخدم للحكم على المسائل المعلقة بين التقليديين بالنسبة للعديد من المسائل المتعلقة بالعبادة ولا يجد من أساتذته الدعم المطلوب[41] .

ونجد أن خروج الحلاج على أساتذته كالمكي والجنيد يرجع إلى اتهامهم إياه بأنه بتجاربه الخاصة يخلط بين إرادة البشر وفضل الله وقد أصيب الحلاج بالاحباط نتيجة تفسيرهم لضميره وهذا يفسر لنا رد الفعل العنيف الذي واجه به مواقفهم . ونجد ذلك الصراع الفكري بين الحلاج وأساتذته ناشئاً أساساً عن أن الأول كان يحاول أن يتحد في وحدانية الله على نحو يشبه الصوفية الهندوسية بينما نجد أن الثاني كان يفصل فصلاً كاملا بين الإنسان وبين الله وصفاته على النحو الذي تفعله اليهودية أو الإسلام .

واختلفت تعاليم الحلاج بالنسبة للحديث عما قاله أهل السنة في أنه فسر السلسلة (سلسلة مؤرخي الأحداث) باعتبارها رموزاً قرآنية للتصورات الدينية التقليدية التي كان يرى أنها مراحل لحقائق مختلفة تؤدي في النهاية إلى الفكرة الالهية ، ونجد أن انحراف الحلاج عن أهل السنة يتمثل في إضفائه على الحديث صفة أنه فوق مستوى البشر وشبه إلهي . وهذا الانحراف هو نتاج للطريقة الرمزية التي يستخدمها في تفسيره للحديث ، وهي طريقة ترفضها بعض الدوائر الإسلامية ، حتى بالنسبة لتفسير القرآن . وانحراف الحلاج عن الطريق الذى اتبعته سائر المدارس التي كانت تستخدم الطريقة الرمزية في التفسير كان يكمن في عقيدته بأن فضل الله يمكن أن يمن

على المرء بممارسته للشعائر الدينية بما يمكن من الاندماج (الاتحاد) الصوفي في النهاية بين المعبود والعبد .

ويركز ماسينون على النواحي الصوفية للحلاج باعتبارها عناصر كانت تسود أسلوب حياته ، ومذهبه وتعاليمه . كما أن الصرامة التي اتسم بها قانونه الأخلاقي والمثال الذي ضربه إبان حياته الخاصة ، على ما يبدو ، يضفي على نظريته صفة القوة ، وباعتبار ماسينون كاثوليكياً ، كان في وسعه أن يربط تفسيره الذاتي لصلب المسيح تضحية منه في سبيل خلاص البشرية ، بحياة الزهد والتقشف التي عاشها الحلاج والتي ادعى بأنها تضحية وقربان إلى الله .

ويشرح ماسينون حقيقة اختلاط الحلاج بالدوائر الدنيوية كالتي تشمل الأطباء والفلاسفة والموظفين المدنيين والقادة العسكريين والمعتزلة والسنة والعلويين .. الخ بأن ذلك لا يرجع إلى أية ميول علمانية لدى الحلاج ، بل إلى قرار اتخذه كي يختلط بأهل الدنيا حتى يحولهم إلى معتقداته الصوفية . ويستشهد ماسينون بوصف الصولي عن مرونة الحلاج التي مكنته من أن يتسلل إلى مختلف الدوائر في قوله :

« إذا علم الحلاج أن شعب مدينة كانوا معتزلة وإمامية يعلن عن نفسه بأنه إمامي ويقول إنه يعرف إمامهم المنتظر وان كانوا من أهل السنة يعلن أنه من أهل السنة »[42] .

وبوسعنا أن نفسر اتهام الحلاج بالتآمر السياسي على أنه لا يرجع إلى أي نوع من الطموح الشخصي بقدر ما يرجع إلى ما سببته تعاليمه من إثارة وهي حقيقة يشهد عليها ما قاله الصوفي :

« لقد كان يدور بسرعة كبيرة مسبباً الاضطراب وقد مارس الطب وقام ببعض التجارب الكيميائية وكان ينتقل من مدينة لأخرى » [43] .

وكانت الرحلات التي قام بها الحلاج كثيرة بالنسبة لعمره ، إذ أنه زار بعض الأماكن مثل مكة وبيت المقدس وبغداد وبهروج وبخارى وكشمير .

ومما ورد من حكايات تفسر كرامات الحلاج المزعومة ما يفسر لنا لماذا خشي العباسيون شعبيته المتزايدة باعتبارها قوة سياسية تهددهم ، وكذلك الحشود التي كانت تتبعه في رحلاته ، والاعتقاد الشائع بين الناس بقدراته الخارقة وعلاقاته وتعاطفه مع القوى التي كانت ضد العباسيين كالعلويين ، وما امتدت إليه شعبيته على الصعيد الجغرافي والتي شملت كذلك بغداد عاصمة الخلافة ، والصورة التي تكونت عنه باعتباره منقذاً (مخلصاً) وإدانته للعلماء كلها عوامل مهمة تفسر لنا لماذا عُدَّ

الحلاج بمثابة المتشدد وخطرا سياسيا على العباسيين . ولم يكن من العسير توجيه الاتهامات إليه حتى من بين ما دعا إليه في مذاهبه . فلقد اتهمه الاماميون باغتصاب حق الدعوة (الوعظ العام) الذي هو حق من حقوق إمام الشيعة ، واغتصاب حق تحديد قواعد للعبادة (للشعائر) ليس من حق أحد سوى الإمام أن يحددها ، واغتصاب حق الأمر كما يأمر الله مستخدماً سلطات الله المطلقة .

ولقد صور لنا ماسينون ما ألقاه الحلاج من خطب عامة في صورة تنبض بالحياة والحيوية إذ يصور لنا أستاذاً في الخطابة يسيطر على قلوب الجماهير بسلوكه الغريب . وقدراته النفسية العظيمة . وكانت استجابة الجماهير لخطب الحلاج المؤثرة أبلغ دليل على شعبيته .

وكان الثمن الذي اضطر أن يدفعه لقاء هذه الشعبية باهظاً إذ واجه معارضة ثلاثية من الصوفية والفقهاء والحكومة .

ويصف ماسينون الاتهام الثلاثى الذى وجه إليه كما يلي :

أولا لإفشاء الكرامات ثم لادعاء الربوبية وادعاء سلطات الله العليا المخولة للإمام فقط وأخيراً لجريمة الزندقة (نظرية الحب المقدس) (٤٤) .

ونتجت عن محاكمة الحلاج آثار تردد صداها في شكل مناظرة ساخنة عن طبيعة الكرامات ومتضمناتها المذهبية ، ويبدو ما في هذه المناظرات من تعقيد في ما كتبه ماسينون عن العديد من الاتجاهات الفلسفية التي شملتها :

بين الصوفية ، نظرية المشاركة بالاندماج الصوفي مع المشيئة المقدسة التي اعتقدها الحلاج وابن عطاء ، وضد نظرية أهل السنة القديمة عن القوى الخارقة التي تمارس ضد الجن من خلال التفويض ، وبين المتكلمين نظرية المعتزلة لابن علي الجبائي عن عدم حقيقة كرامات القديسين ، والتي أمكن تخفيفها لبعض أشكال الاخفاء (التخفي) ونظرية الاشعرية عن الباقلاني عن حقيقة القدرة الفعلية التي تعطى للسحرة والشياطين بمشيئة الله العلي القدير ، وعن المعجزات البسيطة هي (مخارق العادات) في مجريات الصدفة العامة للعالم(٤٥) .

وفي مقابل إدانة العباسيين للحلاج ، نجد أشد القوى السياسية مراساً متمثلاً في حكم الأقلية الارستقراطية الفارسية ذلك الذى كان يمثل أشد قوى المعارضة خطورة بالنسبة للعباسيين (٤٦) إذ اتخذ من الإمامية أيديولوجية سياسية له .

وعارضت أسرة ناوباخت ميول الحلاج الصوفية ، متهمة اياه « بادعاء الربوبية » واستشاط غضب الإمامية حين فسر الحلاج الأئمة الاثني عشر باعتبارهم

الشهور القمرية الاثني عشر ، واستخلص من ذلك أن الأئمة كانوا أنواراً تنبعث من النور الالهي وأنكر احتمال خروج الأئمة مركزاً على نظريته الخاطئة القائلة بالسمو عن طريق الاندماج الصوفي ، وحين بلغ غضب الإمامية ذروته ، نفوا الحلاج من قم .

وفسرت أفكار الحلاج باعتبارها مماثلة للمذهب المانوي في أن نظرية الحلاج عن الاندماج الصوفي عن طريق الحب كانت تشبه تعليمات ماني الفارسي بدمج النار داخل الفرد (روحه) بالنار الخالدة نار اله الحب ، ووجدت هذه التفسيرات التأييد داخل الدوائر السنية ليس هذا فحسب بل أيضاً في صفوف المعتزلة الذين وصفوه بالزندقة وأطلقوا عليه « زنديق » وتجسدت هذه التهمة في صورة محاكمة رسمية تتهمه بالهرطقة ، وكان ذلك ذروة ما تمكنت من عمله مختلف القوى التي تظاهرت لتحطيم الحلاج .

أما خاصية المدخل العام لماسينون فيتضح في تفسيره لمحاكمتي الحلاج في الفصل المعنون « المحاكمة » فبينما نجد الحلاج يحتفظ لنفسه بمكان الصدارة في الاهتمام ، فإننا نجد الجو المحيط به يحظى بنصيب مساو من ناحية الواقعية .

ويمثل هذا التاريخ (٢٩٦هـ/ ٩٠٩م) في الوقت ذاته تولى ابن الفرات وظيفة الوزير الأول ، وبداية المطاردة للحلاج واصطياده ولم تكن هذه محض صدفة ، فالحلاج كان ذا اتجاه ضد توجيهات السلطة في وقت كانت فيه سياسة الحكومة هي استخدام القوة وسيلة إلى تأكيد الذات . ومن ثم حامت الشكوك حول تلامذة الحلاج واتهموا بالزندقة ولذلك طاردتهم قوات المتوكل النظامية . وبعد أن هرب الحلاج من مراقبة ابن الفرات تم إلقاء القبض عليه في نهاية الأمر في صوص بواسطة السلطات المحلية بعد أن تم التعرف عليه جيداً واقتيد إلى بغداد بواسطة تلميذه الدباس الذي أطلق سراحه بعد القبض عليه بشرط ضرورة العثور على أستاذه . وفي أثناء المحاكمة الأولى من (٢٩٨ هـ/ ٩١٠ م إلى ٣٠١ هـ/٩١٣ م) ، استنتج القاضي أنه ليس ثمة دليل كاف لاتهامه بالزندقة ، أو ادعاء النبوة أو تضليل الناس بالسحر أو الشعوذة . ومع ذلك فقد عوقب الحلاج وتم عرضه على الناس وسجن لفترة تزيد عن ثمانية أعوام .

وحدثت انطباعات إيجابية عن الحلاج نتيجة النظام الصارم الذى أخذ به الحلاج نفسه في السجن حيث كان يصلي ويصوم حتى وهو يرسف في ثلاث عشرة سلسلة . وبعد أن نقل إلى عدة سجون انتهى به المطاف إلى سجن القصر حيث تغير مصيره على يد نصر القشوري .

ونستمع إلى حمد بن الحلاج وهو يروى لنا هذه الحادثة :

« واستخلص نصر القشوري أمرا من الخليفة ببناء زنزانة بعيدة عن السجن ،

وكانوا بذلك يبنون له منزلا صغيراً بجوار السجن وكان يستقبل زواره هناك لمدة سنة »(٤٧) .

ومن السجن حظي الحلاج بقبول كبير في قصر المقتدر نتيجة حماية نصر له ، وأثارت مكانته الجديدة الغيرة وساعدت على سرد قصص مختلفة عن شخصية الحلاج ويقدم لنا ماسينون صورة حية عن ذلك فيقول :

« كان الناس يقولون أنه كان يحيي الموتى لأنه قد أعاد حياة بعض الطيور بالفعل وأن الجن كانوا في خدمته يحضرون له ما يحدده ويرغبه وقال أحد أفراد سكرتارية الحكومة واسمه حمد بن محمد القنائي إنه أصبح يشعر بالدوار بعد ما شرب « بول الحلاج » (٤٨) .

ويقدم لنا ماسينون بطريقته الشاملة في المعالجة ، الحلاج في صورة تنبض بالحياة النابضة في العصر الذي كان يعيش فيه . ومثال آخر في قصة سردها علينا ماسينون بشكل ينبض بالحياة وهي :

« كان ولد نصر القشوري مريضاً ، وذات يوم وصف له الطبيب أن يأكل تفاحة ولم يكن التفاح متوفراً في ذلك الموسم ، ووصل الحلاج إليهم وأعطاهم تفاحة كانت بيده ودهش الحضور وسألوه من أين ؟ وجاء الرد من الجنة . وكان يراقبهم أحد الحضور فصاح قائلاً « لا يجب أكل فاكهة من الجنة ففيها دودة ، وقال الحلاج ان التفاحة قد توفت لتغير في انتقالها من عالم أبدى إلى عالم دنيوى ولذلك تم اختراقها »(٤٩) .

ومن السخرية أن يكون ازدياد مكانة الحلاج في القصر سبباً في محاكمته من (٣٠٨/ ٩٢١ إلى ٣٠٩/ ٩٢٢ م) نتيجة للسخط المتزايد عليه من جانب جماعات بعينها . فبينما كان البعض يغار من ارتفاع مكانته وعلو قدره بسرعة كبيرة ، كان البعض الآخر موقنا بزندقته . وأدى نفوذ أعدائه في نهاية الأمر إلى محاكمته ومن بين الذين اتهموه أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد ، وهو من علماء السنة البارزين **وكان متخصصاً في تفسير القرآن** ، ويرجع إليه أمر حصر قراءات القرآن في سبع قراءات وذلك من خلال كتابه « القراءات السبع » ، ثم هو الذي قصر نسخة القرآن المعترف بها على نسخة عثمان بعد أن استبعد ثلاث نسخ أخرى لعبد الله بن مسعود ، وأبي بن كعب وعلي بن أبي طالب ، وهي نسخ كانت تستخدم حتى ذلك الحين .

ويتساءل ماسينون عن أصل الموقف الذي اتخذه ابن مجاهد من الحلاج وما إذا كان يمثل رد فعل ضد كتابه الأخير « كتاب قراءات القرآن والفرقان » وهو يؤيد هذه النظرية بسرد التحريفات الآتية عن نسخة عثمان :

١ - « فاقتلوا أنفسكم » بدلا من « كبلوا »

٢ - « لكل ثناء مستقر » بدلا من « نبأ » .
٣ - « أنزل عليكم القرآن » بدلا من « فرض »
٤ - « وتقول مالها » بدلا من « قال الإنسان »

والاثنان الأولان هما تطبيق لحق الاختيار الذي ادعاه ابن مقسم ، والاثنان الآخران تصويبان صحيحان أدخلا على نص نسخة عثمان وأدخلا دون شك في مصحف ابن مسعود وأبي بن كعب وعلي كما هما (٥٠).

لقد كان الوزير حامد الذي كلف بمحاكمة الحلاج يحتاج إلى اعادة تأكيد مركزه السياسي بأن يلحق الهزيمة بمتمردي القرامطة . ويلمح ماسينون أن الأحوال السياسية أدت بحامد إلى أن يرغب في إدانة الحلاج ويلمح ماسينون إلى أن المحاكمة لم تكن عادلة في عبارته :

« كان حامد ينظر إلى الحلاج باعتباره أحد السحرة الشياطين الذين يجب استخدام جميع الوسائل ضدهم »(٥١) .

وأدلت تلميذة الحلاج ابنة السمري باعترافات الحقت الضرر بالقضية . ومهما يكن من أمر ، فبمجرد أن كلف حامد بمحاكمة الحلاج قام بسجنه في القصر ، وقبض على تلامذته ويبدو من ذلك أن الحلاج كان لا بد أن يدان سواء أدلت ابنة السمري باعترافاتها أم لا .

ومن بين تلاميذه الآخرين الذين ألقي القبض عليهم حيدرة والسمري والقنائي والهاشمي ، وصودرت العديد من الخطابات والأوراق التي تخص بعض تلامذة الحلاج مما أسهم في احداث النتيجة النهائية للمحاكمة . وكان أهم ما حسم الأمر في النتيجة النهائية هو تأكيد الاتهامات المذهبية للحلاج من جديد .

وكانت ردود فعل تلامذة الحلاج المحتجزين مختلفة في أثناء جلسات المحكمة كما تباينت أقوالهم عن سلوك استاذهم في أواخر أيامه بالسجن ، وكان من نتيجة رد فعل ابن عطاء الصريح ان سجن ولقى حتفه قبل أن يموت استاذه . وتصرف السمري بحماقة حتى ينقذ حياته ، ومهما يكن من أمر ، فقد كانت زيارة ابن خفيف لسجن الحلاج وموقفه الايجابي منه ذات أهمية تاريخية كبرى . فنجد ماسينون يركز على مكانة ابن خفيف باعتباره سنياً حنيفياً ، وعلى ما عرف عنه من تقوى وورع وصلة وثيقة بقضاة الحلاج وعدم ارتباطه بصفوف الصوفية ذات الميول غير الحنيفية ويستنتج من ذلك أن موقف ابن خفيف في الدفاع عن الحلاج يبين لنا عدالة قضيته .

وبعد أن تشاور القضاة مرة ثم أخرى أصدروا حكمهم على الحلاج بالموت بناء

عن ما قيل عن نظريته المزعومة من استبدال فريضة أداء الحج بمكة . ولم تتح للحلاج الفرصة لدحض هذا الرأى .

وتساور الشكوك ماسينون في عدالة هذا الحكم ، فيقول إن حامداً قد أجبر القاضي ابن زنجى على الوصول إلى الحكم الذي يرضيه وأن هذا الحكم قد صدر في غياب القاضي ابن بهلول الذي رفض إعدام الحلاج إبان المشاورات الأولى . ومهما تبين من أمر وبكل النظرة العادلة إلى ماسينون يجب أن نوضح أنه برغم اتخاذه موقفاً محدداً إلا أنه قدم مادة كافية من خلال عمله للقارىء ليتبنى موقفه الخاص به تجاه الحلاج ومحاكمته .

والأبواب التي نوقشت من الكتاب هي تلك الأبواب التي تتصل بالحلاج اتصالا مباشراً ، فلو أن ماسينون كان قد أنهى كتابه بالفصل « المحاكمة » لكانت الدراسات الإسلامية قد حظيت باسهام كبير . ومع ذلك فالأجزاء التي فحصناها تقل عن ثلث الكتاب ، ويمد ماسينون رقعة جهوده إلى النتائج التي ترتبت على صلب الحلاج وأفكاره عقب إعدامه . فتحول الحلاج بعد وفاته إلى صورة شهيد ، وبذلك يقع على كتاب ماسينون أثر الحلاج على الصوفية بوجه عام ، وعلى مختلف مدارس الفكر الديني الإسلامي والفقه وأثره على الخرافات الشائعة .

ومن الناحية المنهجية ، نجد أن طريقة المعالجة الشاملة وجدت ما يسوغها في البحث العميق الذي أجري لتأكيد كل فصل من الفصول بالدقة اللازمة لأي عمل متخصص، ومهما يكن من أمر، فبرغم ما أسداه هذا الكتاب إلى دراسة الصوفية من إسهام كبير ، نجد القارىء لا يقتنع ـ بالضرورة ـ بالحلاج سواء باعتباره مفكراً أوحتى صوفياً .

وبتعبير آخر ، نجد أن شخصية الحلاج قد تم اجتلاء معالمها نتيجة لهذا الكتاب، ولكنه يظل غامضاً إلى حد ما برغم جهد ماسينون الذي استغرق حياته .

* * *

٢ - طريقة المعالجة المتخصصة التي اتبعها ميجويل اسن بلاسيوس :

ان الطريقة المتخصصة للمعالجة ، كما يوحي بذلك اسمها ، تنحصر في حيز محدود بذاته ، ولكنها تسعى لفحص هذا الحيز وسبر أغواره بقدر ما يمكن من كمال وعمق . فبدلا من تحديد بعض الأعمال المتخصصة في الدراسات الأسلامية ، فمن المثمر ـ على ما يبدو ـ أن نضرب مثلا واحداً للتوضيح .

ويمكننا أن نضع مجويل آسن بلاسيوس في سهولة ويسر ضمن صفوف المتخصصين في مجالات بذاتها في الإسلام بدلا من القيام بأى نظام تحليلي لدراسة الإسلام ككل ، وهو بهذا المعنى أقرب إلى جولد زيهر منه إلى بيكر ، من حيث أنه درس الأفراد أو الموضوعات كجزء من الحضارة الإسلامية ونتيجة لها ، ومهما يكن من أمر ، فإننا نجد أن بلاسيوس قد فهم الإسلام ككل فهماً عميقاً ، وعلى الرغم من معرفته العميقة بالأسلام كنظام ، نجده يختار أن يتخصص في أفراد بعينهم أو في الحضارة الإسلامية بأسبانيا وما أعطته للحضارة الأوروبية أو استنفاد المصادر الإسلامية الأولى المدفونة في المكتبات القديمة والتي أهملها معاصروه من العلماء . إن اسهامه في إعادة اكتشاف المصادر الإسلامية يتضح لنا من مدى التوثيق الشاسع الذى يقدمه استشهاداً على ما يكتب . كما أن دراساته عن العلاقة بين الحضارة الإسلامية والنهضة الأوروبية قد أسهمت في خلق موقف جديد عند كثير من المستشرقين الأوروبيين وكذلك أدت إلى قيام الكثير من المناظرات المتأججة . فعلى سبيل المثال نجد أن دراسته عن ابن العربي هي دراسة للتصوف الإسلامي ، وعلاقتها بالتصوف المسيحي [٥٢] ، ودراسته لابن المسرة [٥٣] ، تحاول ترسم أصول الفلسفة الإسلامية بأسبانيا التي تنتهج خطوط الفكر المذكورة عاليه .

وفي الموضوعات التي يختارها بلاسيوس ، نجده يتحرى التفكير العلمي إذ ان طريقته في ترتيب المادة هي طريقة تتسم بالمنهجية الشديدة والعمق إذ نجده يقترب من تغطية جميع الجوانب المتعددة ، والنقد الشديد إذ نجده يختار بدقة وعناية المادة ذات الصلة الوثيقة بالموضوع من خلال معرفته الدقيقة بأكبر عدد من المصادر المتوفرة . وكانت أسئلته عميقة وتضفي على أعماله روح الأصالة . ومثال ذلك دراسته لابن حزم وترجمته لكتاب « الفيصل في الملل والنحل » وجاءت هذه الدراسة في ستة مجلدات عن ابن حزم القرطبي وتاريخه ونقده لأفكاره الدينية .

لقد بذل بلاسيوس جهوداً عظيمة لإعطاء ابن حزم المكانة التي تليق به كمفكر

وفقيه عظيم . فالمجلد الأول من كتاب بلاسيوس يتكون من أجزاء تتناول النقاط التالية . تحليل للمصادر الغربية والشرقية المتوفرة عن حياة ابن حزم (تستخدم كلمة غربية هنا لتعني المنطقة التي تشمل أسبانيا والمغرب ، وكلمة الشرقية هنا تشير إلى الشرق الأوسط) وتتناول كذلك تاريخ حياة ابن حزم وأسرته والحب في شبابه وطفولته ، وحياته وأفكاره السياسية وحياته الأدبية ، وتكوينه الفقهي ، والمدارس المختلفة التى أثرت في فكره ، كما تتناول ابن حزم الفقيه الشافعي والقاضي الظاهري ، ومد رقعة مقاييسه الظاهرية لتشمل حقل الدين ، وتعاليمه عن التوفيق بين العقل والدين ، وابن حزم الجدلي ، وابن حزم في مالوركا وشخصيته واعتزاله ثم موته ، وأعماله ثم مدرسته ، وهو إذ يحاول إقناع قرائه بالفضل الذي يرجع إلى ابن حزم لاحيائه المدرسة الظاهرية بإقامة مدرسته ، نرى بلاسيوس وهو يدرس في الوقت نفسه تلامذة ابن حزم الذين تلقوا عنه شخصياً وأتباعه خلال القرن الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر للهجرة متتبعاً آثار ذلك وهداه حتى وصل القرن العشرين . وإنه لأمرجلل أن نجد من بين أتباعه أسماء مشهورة مثل ابن العربي من مورسيا (القرن التاسع الهجري) أو تأثيره على اثنين من مشاهير الفلاسفة يعتنقان آراء تختلف اختلافاً جذرياً ، هما ابن رشد من قرطبة (القرن السادس الهجري) والغزالي (القرن السادس الهجري) .

وينبغي ألا نفهم مما أظهره بلاسيوس من تخصص فائق في الموضوعات التي عالجها أنه لا يربطها بالإطار العام الذي تنتمي إليه . وعلى سبيل المثال ، نجد أن تخصصه في ابن حزم ، وفحصه للتفاصيل الدقيقة لشخصه وفكره وأنشطته لا يقوده إلى الاستنتاج بأن ابن حزم كان نادرة عصره وجوهرة زمانه كما فعل دوزي على استحياء. أما عن العلاقة بين ابن حزم والمجتمع فإننا نجد بلاسيوس يعدّ الأول نتاج الثاني إذ يقول :

ولكن الذي لايبدو مطابقاً ومشابهاً تماماً أن الأفلاطونية (ويعنى بها ابن حزم الشهوانية) يجب أن تعدّ ظاهرة شخصية وخاصة بمزاجه هو، مما يشكل شذوذاً حقيقياً في سيكولوجية الإسلام الأسباني . فإن كتاب الحب - يعني بلاسيوس كتاب طوق الحمامة لابن حزم - لا يمكن رفض خلفيته التاريخية لأنه قد صرح بذلك وبشكل واضح في المقدمة[٥٤] وهويسرد تفصيلات عن طبيعة الجو الاجتماعي الذي عاش فيه ابن حزم وقد كتب بلاسيوس دراسة حول طبيعة ابن حزم والمكانة الاجتماعية فقال :

« وهو عندما يفهم نفسية تلك الحضارة القرطبية كاملة والتي عندما وصلت إلى أوج اشعاعها كانت لديها مظاهر التفنن الفكري والعاطفي وكانت دائماً بداية موروثة لأنواع الانحطاط . ولهذا لم تكن رد فعل للوباء العرقي لبنى جنس واحد أو بقاء لنفسية السكان الأصليين المسيحيين وذلك لأن من بين أبطال قصص الحب والغرام الرومانسي

عرب كثيرون وعجم لا يمكن في ذلك الحين أن يتوافر فيهم هذا الاختلاج الذي كان يفترضه ابن حزم »[٥٥] .

* * *

إن المستشرق المتخصص بلاسيوس يعدّ نوعاً آخر يختلف عن الجيل السابق الذي يمثله « دوزي » أصدق تمثيل من حيث أن الأول بذل جهداً كبيراً في تحليل المشاكل التي يتناولها بجدية إذا ما قارناه بالتاريخ القصصي لدوزي المتمثل بوضوح في مؤلفه « تاريخ المسلمين في اسبانيا » .

إن تحليل بلاسيوس لآراء دوزي حول ابن حزم يبين هذا التناقض بشكل واضح .

إن الأفكار التي أوردها دوزى في تحليله لمفهوم الحب عند ابن حزم قد أوجزها بلاسيوس في ثلاث نقاط :

١ - الصورة التي عملها ابن حزم لغرامياته في تلك الوثائق وتاريخه الذاتي وبنغمات صريحة وبريئة وساذجة تظهرلنا في نفسية الأبطال مشاعررقيقة جداً وحساسة جداً وخالية من التلوث الماجن الجسدى والذى يمكن اعتباره حالة شاذة وخاصة للحب الروحي والطاهر والذي يسميه علماء النفس الحب الأفلاطوني أو الرومانسي .

٢ - إن النفسية التي يقتضيها هذا الحب ليست خاصة بالعرق العربي ولا الأدب الإسلامي والتي تميل شهوانيتها في الغالب نحو أحاسيس ماجنة .

٣ - حب ابن حزم الرومانسي ومثيله وجميع الطبائع العاطفية يمكن شرحها فقط كحالة نفسية وراثية وكاختلاج خاص بالعرق المسيحي والأسباني [٥٦] .

وعن الفكرة الأولى يقول بلاسيوس أن حب ابن حزم برغم ما فيه من شاعرية ورومانسية «خاطئة» إلا أنه أقل رومانسية مما ورد في رواية «دوزي» الذي عدّ ابن حزم وقع في الحب ثلاث مرات على الأقل .

وهذا النقد التاريخي يدحض الفكرة الخاطئة لدوزي عن أن ابن حزم - كضحية لأول حب له في طفولته - قد وقع في أوهام هذا الحب وظل يبكيه بقية حياته .

أما عن الفكرة الثانية فانها تذكر بالتحديد أن الحب عند ابن حزم تولد أولا وأخيراً (بالكلية) منبثقاً من الملامح الذاتية الخاصة بشخصيته . ولذا نجده قد برز

كاستثناء مميز في الأدب العربي والإسلامي، فإن بلاسيوس يحاول إثبات أن « طوق الحمامة » يرتكز بشكل واضح على السيرة الشخصية للمؤلف حسب ما ذكره الأخير وبينه .

إن إشارة ابن حزم دائماً إلى الخطابات المعاصرة بالأسماء الحقيقية للشخصيات المذكورة لتعدّ دليلاً آخر على الرومانسية السائدة في عقول من هم في بيئته الاجتماعية وأرواحهم ويصف بلاسيوس الخلفية الاجتماعية لابن حزم كما انعكست في « طوق الحمامة » بالشكل التالي :

« الخلفاء والوزراء والقادة العسكريون وكبار التجار من الارستقراطية العربية العفنة ، والفقهاء والأدباء والشعراء والرجال وأخيراً جميع الطبقات المثقفة من المجتمع القرطبي يظهرون في كل خطوة ضمن صفحاته والمشبعة بحيوية هذه الروح الفكرية المترفة والمتفننة في الحب »[٥٧] .

إن الخلفية الاجتماعية والثقافية لابن حزم ولغيره من الكتاب المسلمين المعاصرين لتعدّ متشابهة، كما أن مفهومه السابق عن الحب لم يكن هو الماسة الساطعة في سماوات الأدب الإسلامي المظلمة .

والفكرة الثالثة لدوزي التي تتمثل في أن حب ابن حزم الرومانسي لم ينبثق إلا من منبع أسباني مسيحي هي انعكاس للأساطير السائدة حول الطابع الغامض الذي يعزى إلى كل ما هو عربي ليس فقط بين الجمهور الأوروبي بل أيضاً بين أبرز مستشرقي القرن التاسع عشر .

إن حقيقة انبهار دوزي بمفهوم الحب عند ابن حزم تضمنت أن عليه أن يحاول البحث عن أصل هذا المفهوم بين المصادر التي يمكنه أن يحددها في إطار خلفيته الثقافية .

إن ما كان ينبغي عليه أن يفعله ليصل إلى النتيجة المطلوبة هو أن يدرس الأدب العربي من خلال شعراء القرن الحادى عشر الأندلسيين والأعمال الأدبية الخاصة بهذه الفترة حتى يكون في وضع أفضل عند تقويمه للأحوال العامة والخلفيات التي انبثق منها الاسهام الأدبي لابن حزم .

إن نقد بلاسيوس لثالثة أفكار دوزي تعكس بشكل غير مباشر الاتجاهات التي سادت بين مستشرقي القرن التاسع عشر الذين يمثلهم دوزي :

« لقد تأثر دوزي كثيراً بما هو عادل أكثر مما هو مبتذل وشائع من الأحاسيس

الماجنة للعرق العربي . وهذا الفكر المبتذل المولود عن دراسة سطحية ومجزئة ووحيد النظرة للأدب الإسلامي وهي غير قوية كقوة الأسطورة وليست أقل انتشاراً من عدم مقدرة العرق السامي للقيام بدراسات فلسفية .

لقد ركز الاستشراق الأوروبي خلال أوج قوته الرئيسية وهيمنته، على الدراسات الخاصة بالشعراء قبل الإسلام، والأدباء المسلمين الذين ينتمون للفترة الكلاسيكية، وينادون بالخضوع والشغف بالشكل والجمال الحسي . وقد بدا ذلك واضحاً في أغلبية ماقدمه الاستشراق الأوروبي مما كان مهما بالنسبة للباحثين السابقين، الذين لم يكن لديهم الوقت الكافي لعمل ذلك أو الشروع فيه . أو القيام بالتحليل للخلفية الضخمة للأدب الإسلامي الذي لم ينشر ولم يكتشف حتى يومئذ، وتجرؤوا على القيام ببراهين غير كاملة ومدحوضة وخلاصات عامة غير ناضجة، رافعين هذه الخلاصات إلى مستوى القانون التاريخي والاجتماعي . ولقد مر قرن تم خلاله تحليل أوجه جديدة للنفسية العربية ورؤية شاملة أكثر دقة، هذا إلى جانب تحليل للميل العاطفي الذي ظهر في فترة ما قبل الإسلام وهو التيار العاطفي الصافي والروحي الذي يشابه الحب المسيحي . وفي الصحراء العربية قرب اليمن توجد قبيلة بدوية عرفت كيف ترتفع إلى مستوى رفيع في هذا الميدان ومن الممكن أن نتصور ماكان عليه جميل بثينة (جميل بن عبد الله العذري) إلى جانب شعراء آخرين من قبائل أخرى . هذا أنموذج لفكرة العفة التي تقضي على الحبيب بالموت لمجرد الحب دون أن يتجرأ مطلقا أن يضع يديه على حبيبته بثينة[٥٨] .

وبرغم أن فكرة الحب في « طوق الحمامة » قد سادت بشكل مثالي فانه ليس الاتجاه الوحيد الذي انتحاه المؤلف فهناك على سبيل المثال بعض المشاهد ـ برغم أنها قد وصفت بشكل جميل بريشة كاتب رقيق وحساس ـ إلا أن بها محتوى حسي (جنسي) واضح بينما لا تتضح فيها الأفلاطونية التي صورها دوزي في عموم ما قدمه واضافة إلى ذلك ، فبرغم أن « طوق الحمامة » يعدّ اسهاماً أدبياً هاماً فهو أيضاً مصدر تاريخي لدراسة مجتمع قرطبة خلال القرن الحادي عشر حيث أورد ابن حزم العديد من القرطبيين مشيراً إليهم بأسمائهم .

إن المعالجة المتخصصة لبلاسيوس في دراسته لابن حزم تتناول شكل عمله بالشمول نفسه الذي تتناول به مادته (مضمونه) .

إن الرباط الوثيق بين الشكل والمضمون (المظهر والجوهر) سوف يقودنا بعيداً عن الداخل والتفسيرات والنظريات ليقترب بنا من العقيدة الأيدولوجية والمحتوى ، ومع ذلك فإننا سنتبع هذا المنهج في المعالجة كفاصل مصطنع يسمح بتحليل كل جزء من العمل بشكل منفصل وبغض النظر عن ارتباطه بالعمل ككل .

إنه من غير الممكن أن تناقش إسهام ميجويل اسن بلاسيوس في نظرية الدراسات الإسلامية دون أن نناقش الدراسات التي قام بها المؤلف عن « الأصول الإسلامية للكوميديا الالهية » لدانتي .

ولعل اكبر جدل والنقاش المر الذي أثاره بلاسيوس كانْ نتيجة لمؤلفه «La escatolgia Musulm and en la Divina Comedia» والذي ترجم إلى الانجليزية تحت اسم « الإسلام والكوميديا الالهية »[٥٩] فقد حظي هذا الكتاب باهتمام عدد كبير من المستشرقين منذ صدوره أول مرة في عام ١٩١٩ . وفي الطبعة الثالثة لهذا الكتاب أضاف بلاسيوس فصلا بعنوان « تاريخ ونقد أحد المجادلين » قدم فيه كل ما أثير حول هذا الكتاب من إيجابيات وسلبيات عديدة[٦٠] .

إن قائمة الآراء والمقالات حول هذا المؤلف ـ خاصة ما ظهر منها خلال العشرينات ـ تعدّ ذات أهمية خاصة إذ أنها تضم أغلب مشاهير المستشرقين الأوروبيين في هذه الفترة ، أمثال ت . أرنولد ولويس ماسينون ودانكان بلاك ماكدونالد وغبريال (جابرائيلي) وجودفرى ديمومبينيز الذين كانوا من أشد المتحمسين لبحث بلاسيوس إضافة إلى عدد من ذوي المواقف المعارضة خاصة من بين الايطاليين الذين يدافعون عن قضيتهم الوطنية[٦١] .

ومنذ ذلك الوقت وبحث بلاسيوس يكسب كل يوم أرضاً جديدة (مؤيدين جدد) ولقد كتب الأستاذ **رينولد كوميش** من جامعة توبينجين الرأي التالي في عام ١٩٨٣ :

« عندما صاغ هذه النظرية في عام ١٩١٩ كانت مثارا للتعجب والفضيحة وخاصة في إيطاليا وإن نظرية اسين بلاسيوس كان من الممكن قبولها وكانت حجته أكثر إقناعاً لو عرفوا آنذاك الرواية حول إسراء محمد إلى السماء . ولكن حالياً لدينا طبعة لثلاث ترجمات باللغة الفرنسية القديمة وباللغة اللاتينية وباللغة الأسبانية القديمة وهي الطبعات التي قام بها سيروليو موتوز سنديو وبرث النسو ، تلك الترجمات تبين لنا وبدقة أن الرواية كانت معروفة في القرن الثامن عشر في الغرب الأوروبي وأن موضوع إسراء مُحمد وصل حتى المسلمين الأواخر الأسبانيين والمسلمين من أصل أسباني وتعرف ذلك عن طريق الروايات المتعددة للمعراج والموجودة بالمخطوطات المكتوبة باللغة الأسبانية وبالأحرف العربية . (المخطوط ٥٠٥٣ من المكتبة الوطنية بمدريد) والذي يروى لنا العودة التي رواها صلى الله عليه وسلم عندما صعد إلى السماء ، (المخطوط رقم ١١٦٣ من المكتبة الوطنية في باريس) يستخدم التعابير نفسها وكذلك (المخطوط رقم ٩ من مدرسة الدراسات العربية بمدريد) . بالإضافة إلى ذلك يوجد عدة مخطوطات باللغة العربية والتي يرجع أصلها إلى الأندلس والتي تعالج الموضوع واعتقد أنه يجب أن يذكر من

بينها أيضاً (المخطوط مارش ٥١٨ ديلا بودلينا) . وأخبار حول مخطوطات أخرى باللغه العربية توجد منها (الحشر والنشر في الإسلام) للسيد أسين بلاسيوس » [٦٢] .

إنه ليس ضرورياً أن نعيد مختلف الآراء والمجادلات التي أثيرت حول مؤلف بلاسيوس إذ أن الأفكار والموضوعات الرئيسية في هذه المناقشات قد استهلكت كلها ولذا فقد أوصد هذا الباب تماماً . ومع هذا فينبغي أن نلاحظ أن هذه المناقشة لم تزد عن كونها حواراً ونقاشاً داخلياً يدور بين مستشرقين .

إن السؤال الحقيقي وراء هذا الموضوع ليس محدداً فيما إذا كانت الأفكار الإسلامية مصدر إلهام لبلاسيوس أم لا ، بل يشمل ضمن الاتجاهات والمواقف التي اتخذها بلاسيوس أيا كانت وخاصة ما يتناول تأثير الفكر الإسلامي خلال فترة عصر النهضة ، وإلى أي مدى قد أيدت الاكتشافات الأخيرة من المخطوطات ـ خاصة ما يتعلق منها بالموريسكيين الأندلسيين ـ ما جاء في بحث بلاسيوس كما أوضح كونتزى في مقاله .

ومع ذلك ـ وبعيداً عن جوهر المناقشة ـ فإن بحث كونتزى ـ بينما يمثل عاملاً أساسياً في دعم بحث بلاسيوس ـ فإنه يعكس بعض التحيز المتوارث بين المستشرقين الحاليين وقد انعكس هذا في بعض الاصطلاحات التي استخدمها كونتزى فهو يستخدم الاصطلاح « ماهوما Mahoma في عنوان المؤلف التالي :

«La ascension del profeta Mahoma a los cielos en manuscritos al jamiados y en el manuscrito arabe M 518»

وهذا الاصطلاح « ماهوما » على الرغم من أنه شائع الاستخدام بين المؤلفين الأسبان الآن ـ فإن له وقع معين على الأذن المسلمة حيث أنه تحريف للكلمة الأصلية « محمد » .

وهناك أيضاً اصطلاح آخر استخدمه كونتزي في بحثه كثيراً ويعكس نظرة متغطرسة شاعت بين جيله من المستشرقين وهذا المصطلح هو « ريجاتير » « REGATEAR » ومعناه يساوم أويقايض ، وهومستخدم كثيراً في المعنى التجاري ، وقد استخدم هذا الاصطلاح عند اشارته للمشاهد التي كان « محمد » صلى الله عليه وسلم يضرع إلى الله فيها ويسأله أن يخفف عن المسلمين من أعباء العبادة وواجباتها .

ولا بد لنا أن نعلق على استخدام هذه الاصطلاحات حتى لوحاد ذلك بنا قليلاً عن موضوعنا الأساسي وهو بحث بلاسيوس وذلك لكي نوضح أنه ما زال هناك بعض المستشرقين الذين تؤثر عليهم إلى الآن روح التحيز (التعصب) المتوارثة .

وربما يكون الاستاذ كونتزى قد استخدم هذه الاصطلاحات بشيء من البراءة ـ لا يهدف من وراء ذلك إيذاء مشاعر المسلمين في تونس حيث قدم بحثه ولكن لأنه كان يخاطب أغلبية من الجمهور الأوروبي ويبدو أنه نسي وجود الباحثين المسلمين .

وفي سياق الحديث عن بحث بلاسيوس ، فإن موقف كونتزي يوضح أن هذا النقاش والجدل إنما يخص المستشرقين بشكل أساسى .

وختاماً ، فإن مناقشتنا للمعالجة المتخصصة والشمولية لكل من ماسينون وبلاسيوس إنما قصدنا من ورائها توضيح مرونة واتساع مجال ونظرية التاريخ الإسلامي وصعوبة بحث كل منهج ومدخل استخدم فيها .

إن أغلب هذا المقال قد تناول منهجية الاستشراق وأساليبه بينما الجزء الخاص بالمعالجات والمفاهيم الشاملة والمتخصصة قد عرض حالة كل من ماسينون وبلاسيوس كمثالين توضيحيين لكل اتجاه منهما . وبعد ، فإن هذا المقال لم يهدف إلى تناول الموضوع من كافة جوانبه وإنما قصدنا به ببساطة فتح منافذ جديدة يمكن لباحثين آخرين أن يسبروا أغوارها بمزيد من التعمق وكل ما حاولنا أن نحققه هو أن نعرض السؤال بدرجة تزيد ـ أوتقل ـ من الوضوح وأن نقترح الاجابات الممكنة ، ومع ذلك فعلى الآخرين أن يقوموا هذا العمل وأن يؤيدوا أو يرفضوا هذه المقترحات .

إن توجيه السؤال الصحيح هو الخطوة الأولى في حل أية مسألة .

ولعل من دواعي قلقنا أننا لم نقدم إلا بعض النقاط فقط مما يجدر بحثه حول مناهج الاستشراق وأساليبه وأن ما توصلنا إليه من نتائج في هذا المقال إنما هو شيء مؤقت ، فغني عن القول أن الأمل يحدونا في أن يقوم بعض الباحثين الآخرين بإكمال المسيرة التي بدأناها نحن .

الهوامش

(١) وعلى سبيل المثال ، فإن واردنبرج قد درس صورة الإسلام في كتابات خمسة من ابرز المستشرقين من ذوى الخلفيات المنوعة .

(جون جاكويز واردنبرج) ، « **الإسلام في مرآة المستشرقين ، كيف علق بعض المستشرقين على الإسلام وكونوا صورة عن هذا الدين** » .

الطبعة الثالثة / باريس ، لاهاى ، ١٩٦٢ ، وتركز دراسة واردنبرج على اجنياس جولد زيهر (١٨٥٠ ـ ١٩٢١) ، ك سنوك هور جونج (١٨٥٧ ـ ١٩٣٦) و س . هـ بيكر (١٨٧٦ ـ ١٩٣٣) و دانكان بلاك ماكدونالد (١٨٦٣ ـ ١٩٤٣) ولويس ماسينون (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢) وتتميز هذه الدراسة بكونها واحدة من الأعمال المبكرة التي فرقت بين الإسلام وصورة الإسلام عند المستشرقين كما انها أكدت بشكل كبير على البعد الديني ، لا بسبب طبيعة المستشرقين الذين اختار أن يدرسهم المؤلف فحسب ، بل أيضاً بسبب المنهج الذي اتبعه ويعتمد فيه بشدة على نظرية المعرفة في العلوم الدينية بغض النظر عما فيه من ملامح أخرى مثل البعد التاريخي .

وهناك مثال آخر لمعالجة مشابهة لمعالجة واردبنرجر متمثل في المقال القصير البليغ لوليام مونتجمرى وات عن صورة النبي محمد صلى الله عليه وسلم في أدب القرون الوسطى (ويليام مونتجمري وات ، محمد في عيون الغرب ، مجلة جامعة بوسطن ٢٢ رقم ٣ ، خريف ١٩٧٤ من ص ٨١ إلى ص ٨٩) . إلا ان فكرة الصورة المشوهة عن الشرق في الدراسات الغربية تظهر بشكل اوضح في كتاب الاستشراق لادوارد سعيد (ادوارد سعيد ، الاستشراق نيويورك ١٩٧٨) .

(٢) مرة أخرى ، فإن « الاستشراق » لادوارد سعيد هو أكبر مثال توضيحي ولكن هناك أيضا بعض الأعمال النقدية منها « ازمة الاستشراق » لأنور عبد الملك ، ديوجين (شتاء ١٩٦٣) رقم ٤٤ من ص ١٠٣ إلى ص ١٤٠ .

(٣) وعلى سبيل المثال ، كتاب و. م. وات عن الرسول صلى الله عليه وسلم الذي صدر في جزأين بعنوان « محمد في مكة » (اكسفورد ، ١٩٥٣) و « محمد في المدينة » (اكسفورد ، ١٩٥٦) ، ويتميز كدراسة انثربولوجيا تركز على الظروف الاقتصادية والاجتماعية في شبه الجزيرة العربية فضلا عن دراسته للسيرة النبوية .

(٤) ان اصطلاح « الاستشراق » مرن جداً لدرجة أن تعريفه يختلف من كاتب لآخر . ومع ذلك فإن سماته العامة معروفة بشكل عام ، وأي تغيرات او تطورات مستقبلية تطرا على الاستشراق ستحدد وفقاً لعاملين :

الاتصال الوثيق والمتزايد بين الدراسات الإسلامية والعلوم الاجتماعية من جهة وتأثير الجيل الجديد من دارسي الدراسات الشرقية الذين درسوا في الجامعات الغربية وغالباً ما تتلمذوا على أيدى مستشرقين وهكذا فإنهم يعالجون حركة الاستشراق من الخارج ، وهذا النمط الجديد من الدارسين يوجد في جميع انحاء العالم الإسلامي ، ومن الأمثلة على ذلك عزيز أحمد في باكستان وسيد حسن نصر في إيران وأنور عبد الملك في مصر .

(٥) ومع انه من الممكن مناقشة الاتجاهات المستقبلية العامة للاستشراق الا انه من الصعوبة بمكان ـ وقد توزع هذا المجال المتخصص في العديد من البلاد المختلفة ـ ان نستبين استشراقاً متجانسا ، ومن جهة أخرى فهناك عامل لا يزال يؤثر على الدراسات الشرقية في الجامعات الغربية الا وهو الثقل المالي خلف الاستشراق . ومن التطورات الأخيرة في هذا المجال الدعم المالي لبعض دول النفط العربية لأقسام الدراسات الشرق أوسطية في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية . ومن الناحية النظرية فالمفروض ان

هذا الدعم لا يؤثر على اتجاهات هذه الأقسام ولكن عملياً يحدث هذا ، بل ان هذا الدعم أحياناً ما يعطى بشروط وعلى أية حال فإن هذه الأقسام ستظل مرتبطة بالجامعات التي هي جزء مكمل منها وللدول التي تنتمي إليها ، مما يحدد سياسات كل منها .

(٦) درس نورمان دانيال تأثير الامبريالية على الدراسات الشرقية (نورمان دانيال ، الإسلام ، أوروبا والامبراطورية ، ادنبرة ، ١٩٦٦) وهذا الكتاب يعدّ استمراراً لكتابه السابق « الإسلام والغرب ، محاولة لتحديد الصورة » (الطبعة الثالثة ، أدنبرة ، ١٩٦٦) ومع ذلك ، ولانه قد تناول الرقعة الجغرافية حسب اتساع العالم الإسلامي من ١٧٨٩ إلى ١٩٠٠ في كتابه (الإسلام ، أوروبا والامبراطورية) فإنه لم يستطع التركيز بعمق على مناطق معينة أو حقبات تاريخية محددة وبالتالي فإن هذا الكتاب وإن كان مفيداً كمقدمة عن فكرة الإسلام الرئيسية كما يصورها الفكر الأوروبي خلال القرنين الثامن عشر والعشرين إلا أنه يفتقر إلى عمق التحليل بدرجة ما .

(٧) فيما يلي ما كتبه ماكسيم رودنسون للإعراب عن ثنائه على كتاب وات كما جاء في مقدمته للترجمة الفرنسية للكتاب :

ولكن كل هذه الصعاب لا تشكل في حد ذاتها هدفاً من أهداف دبليو . ام . وات ، بل انها كانت مجرد نقطة انطلاق تسمح له بمناقشة المشاكل الحيوية التي هرب أمامها الكثيرون عند رؤيتها ، ولقد واجه تلك المشاكل « بعقل مفتوح وبنظرة جديدة » .

وعلاوة على ذلك فهو يتمتع بأمانة علمية كبيرة وبروح لا تمل الدفاع عن الحقيقة . وهذا مما يقنع النصارى ان صورة الإسلام ليست تلك الصورة الباهتة التي استحوذت على كثير من عقول الدارسين المسيحيين الذين وجدوا أنفسهم أمام التحدى الكبير الذي يمثله عالم المسلمين حتى مع العمل على ضرب الإسلام وتحقيره وتعذيب اهله . وقال ان النصارى لا بد وان يتعلموا الكثير عن هذا العالم وسنرى كيف يستخدم لغة جديدة بإيمان المسلمين عندما يعالج موضوعات عنهم . ومن نافلة القول أن الرهاب العربي غريب بالنسبة له برغم أنه يظهر عند الكثيرين كظاهرة شائعة .

انها سلامة العقل وتفتحه والأمانة العلمية ومعالجة الجوهر مباشرة ، كل هذا أضاف اهمية إلى كتابه عن « محمد » الذي يشكل شيئاً مهماً في تاريخ الدراسات عن بني الإسلام .

مقدمة روبنسون في كتاب وات « محمد في مكة » باريس ١٩٧٧ ، ص ٧ ـ ٨ .

(٨) ماكسيم رودينسون ، ما هو ميث ، باريس ، ١٩٦١ .

(٩) كازانوفا ، « محمد ونهاية العالم » ، باريس ، ١٩١١ ص ٣ .

(١٠) يقرر ماكدونالد ـ دون تقديم أية ادلة تاريخية من أي نوع ـ إذا كان هناك شيء مؤكد عنه ، وعن شخصيته غيرالواضحة فهو كأنه حالة مرضية (دانكن بلاك ماكدونالد ، من جوانب الإسلام « نيويورك ، ١٩١١ ، ص ٦٠ » .

(١١) سارتون (صموبل سوينجر وجوزيف سوموجي) ، ومراجعة اجناس جولد زيهر ميموريال ، (المجلد الأول ، بودابيست ، ١٩٤٨ ، ص ٦٢) .

(١٢) المصدر أعلاه ص ٦٢ إلى ص ٦٣ .

(١٣) يقول اجنيال جولد زيهر « كثيراً ما استعيرت بعض المعايير القانونية من القانون الروماني في الفقه (اجنياس جولد زيهر ، الدراسات الإسلامية المجلد الثاني ، لندن ، ١٩٧١ ، ص ٧٩) .

(١٤) إن فكرة تأثير اليهودية والمسيحية على الإسلام شائعة بشكل كبير في كتابات أغلب المستشرقين المعروفين وقد كانت في الحقيقة عاملا هاماً من عوامل حفز اهتمام عدد كبير من المستشرقين بالإسلام والدراسات الإسلامية .

ومهما يكن من أمر ، فإن هذا الاعتقاد لم يكن له سند تاريخي على الدوام مما ادى بدنكن بلاك

ماكدونالد لان يعتمد على خياله المغرق إلى حد ما إذ يصف نبي الإسلام في كنيسة مسيحية قائلا : « لا يسعني إلا أن اعتقد هنا بأننا أمام حالة من حالات التكرار على لسان محمد وعلى نحو غير مقصود بالمرة لعبارة من العبارات التقطتها ذاكرة اللاوعي لديه حينما كان في كنيسة مسيحية سمعها في اثناء صلاة مسيحية .. »

(دنكن بلاك ماكدونالد ، جوانب إسلامية ـ المرجع المذكور آنفاً ص ٦٥١) .

(١٥) وشاعت هذه الفكرة ولاسيما بين المستشرقين الذين درسوا الفلاسفة المسلمين الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية من أمثال ابن رشد .

(١٦) وهناك مناقشة عن القبيلة في التصور التاريخي للأندلس بين المؤرخين الفرنسيين ، انظر محمد بن عبود « التصور التاريخي للأندلس قديماً وحديثاً » مجلة تاريخ المغرب ، الأعداد ٢٩ ـ ٣٠ (١٩٨٣) ص ٤٩٨ ـ ٥٠١ .

(١٧) ونجد أن دبليو. ام . وات يعطي الاصطلاح هذا المعنى المرن في عبارته : « .. حتى أننا لنعدّه (جولد زيهر) بحق المؤسس لعلم الدراسات الإسلامية الحديثة » (دبليو . ام . وات ،) « الفلسفة الإسلامية والدين الإسلامي » ، أدنبرة ١٩٦٢ ص ١٨ .

وتعكس هذه العبارة أثر جولد زيهر على وات وهو واضح أبلغ الوضوح في أقدم ما قدمه في هذا المجال « القدرية والقدر في الإسلام » اعيدت طباعته باعتباره مؤلف (دبليو . ام . وات « الفترة التكوينية في حياة الفكر الإسلامي ، أدنبرة ١٩٧٣) .

(١٨) « إن التقدم الذي نرنو إليه لتقدم عظيم ، وان الثمن الذي سنضطر إلى دفعه ليس بالثمن الباهظ » (ماكسيم رودنيسون ، « الصورة الغربية للدراسات الإسلامية الغربية » في الكتاب الذي راجعه جوزيف شاخت وسى اى بوزورث « تراث الإسلام » الطبعة الثانية ، اكسفورد ١٩٧٤ ، ص ٦٢) .

(١٩) وكتاب كينيث براون « شعب صالي ، التقليد والتغيير في مدينة مغربية ١٨٣٠ ـ ١٩٣٠ » مانشيستر ١٩٧٦ .

(٢٠) جانيت أبو لغد « الرباط : التفرقة العنصرية في المغرب » برينستون ١٩٨٠ .

(٢١) ونجد عبد الله لاروى يقيم الموضوعات التي عالجها المؤرخون الاستعماريون للمغرب في مؤلفه « عن تاريخ المغرب » (عبد الله لاروى ـ (بالفرنسية) باريس ١٩٦٧) .

(٢٢) نورمان دانيل « الإسلام ، أوروبا والامبراطورية » أدنبرة ، ١٩٦٦ .

(٢٣) دكتور محمد بن عبود « الاستشراق والنخبة العربية » (بالفرنسية) اعداد ٢٧ ـ ٢٨ (١٩٨٢) ص ١٩٩ ـ ٢١٥) ونشرت هذه المقالة أيضاً باللغة الانجليزية ناقصة (محمد بن عبود الاستشراق والنخبة العربية) المجلة الثلث سنوية الإسلامية ، المجلد ٢٦ ، العدد (١٩٨٢) ص ٣ ـ ١٥ .

(٢٤) يبرز مؤلف إدوارد سعيد نظراً لطريقة معالجته التي تتم بتعدد المعارف في مجال البحث ، شاملا اللغويات والتاريخ . وباعتباره استاذا للأدب المقارن نجد سعيد يعتمد اعتماداً كبيراً على تحليل النصوص ولكن صلته واهتمامه بالعلوم الاجتماعية أضفى على مؤلفه صبغة تعدد العلوم .

(٢٥) من بين النقاد السلبيين نجد الصحفي الفرنسي في جريدة الليموند (العالم) بيرونسيل هيجور وبرنارد لويس . ومهما يكن من امر ، فإن النجاح العالمي الذي لقيه هذا الكتاب يدل على قيمته الحقيقية .

(٢٦) « في فرنسا ، وعلى سبيل المثال ، نجد المستشرق البارز « لويس ماسينون » الذي قضى حياته كلها يدرس الدرويش الدجال الحلاج ليزيد في تخدير العالم الإسلامي لخدمة من تعلمون » (مولود قاسم نايت بلقاسم . « ثروة الإسلام ، الثقافة » (الجزائر) العدد ٧٦ (يولية ـ أغسطس ١٩٨٣) ص ١٧٦ .

(٢٧) ويعترف الجميع بريادة جولد زيهر في مجال الدراسات الإسلامية . ونسوق الاستشهاد التالي من دبليو .

ام . وات كمثال لنمط الاعتراف الذي يلقاه ذلك المستشرق المجرى بصفة عامة « لقد كان أجناس جولد زيهر – على ما يبدو – أول عالم أوروبي يقدر اهمية هذا التراث .. « دبليو . ام . وات » الفكرة التكوينية للفكر الإسلامي » ، أدنبرة ، ١٩٧٣ ص ٢ .

(٢٨) دبليو . ام . وات ، « العظمة التي كان اسمها الإسلام » لندن ١٩٧٤ ، والميزة الشاملة لهذا المؤلف تنعكس في أول جملة بالمقدمة « ان هدف هذا الكتاب هو اعطاء صورة عن تجارب ومغامرات جزء كبير من البشرية عبر فترة أربعة قرون ونصف قرن من الزمان » (المرجع السابق ص ١) .

(٢٩) وقد حقق كارل بروكيلمان قدراً أكبر من النجاح إذا اعتبرناه أميناً للمحفوظات أكثر من كونه مؤرخاً مما يفسر لنا نجاح كتابه « تاريخ الأدب العربي » (المجلد الثالث ، لايدن ١٩٣٧ – ٤٩) .

(٣٠) وكان روبيرت مانتران أكثر نجاحاً في مجال الدراسات التركية وهو حالياً رئيس اللجنة العالمية للدراسات ما قبل الخلافة العثمانية .

(٣١) جان جاك وارذنبرج « الإسلام في مرآة الغرب » بالفرنسية باريس – لاهاى ١٩٦٢ ص ٢٧٧ .

(٣٢) المرجع السابق ص ٢٧٨ .

(٣٣) مراجعة لسير هاملنون جيب « إلى أين أيها الإسلام » ، لندن ١٩٣٢ .

(٣٤) المرجع السابق ص ٢٧٧ .

(٣٥) المرجع السابق ص ٢٧٦ .

(٣٦) ام . جوديفروى – ديمومبينيس ، « محمد » ، باريس ١٩٥٧ .

(٣٧) وتعرض جوستاف فون جرونبوم للنقد في مقالة كتبها محمد اركون بعنوان « الإسلام الحديث من وجهة نظر الاستاذ جى . اى فون جرونبوم » التي ظهرت باللغة العربية .

ويجدر بنا أن نلاحظ أن العلماء العرب من أمثال « فيليب حتى » كان لهم اسهام عظيم في الحوار بين الغرب والشرق .

(٣٨) لويس ماسينون « عاطفة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام » المجلد الأول ، باريس ١٩٢٢ ص ٣٢ نشرت الطبعة الثانية من هذا الكتاب المهم عام ١٩٧٥ ولكن جميع الفقرات المرجعية في هذه المقالة تتعلق بطبعة ١٩٢٢ .

(٣٩) المرجع السابق ص ٣٢ .

(٤٠) المرجع السابق ص ٣٦ .

(٤١) المرجع السابق ص ٥٧ .

(٤٢) المرجع السابق ص ٧٢ .

(٤٣) المرجع السابق .

(٤٤) المرجع السابق ص ١٣٢ .

(٤٥) المرجع السابق ص ١٣٧ .

(٤٦) يدرس لويس ماسينون هذه القوة السياسية المحافظة في كتابه ، « عاطفة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام » ، المجلد ١ ، باريس ١٩٢٢ ص ١٤٠ – ١٥٩ .

(٤٧) المرجع السابق ص ٢٣٧ .

(٤٨) المرجع السابق ص ٢٣٨ .

(٤٩) المرجع السابق ص ٢٣٩ .

(٥٠) المرجع السابق ص ٢٤٤ .

(٥١) المرجع السابق ص ٢٤٧ .

(٥٢) يرجح ميجويل آسن بلاسيوس أن دانتي كان يحاكي ابن العربي بمورسيا ، ويركز على هذا التأثير في مؤلفة « الكوميديا الالهية » .

(٥٣) يعدُّ بلاسيوس أن ابن مسرة أيضاً قد اثر على دانتي في كتاب « الكوميديا الالهية » .

(٥٤) ميجويل آسن بلاسيوس « ابن حزم القرطبي وقضية نقد الأفكار الدينية » المجلد ١ مدريد ١٩٢٧ ، ص ٥٢ .

(٥٥) المرجع السابق ص ٥٣ .

(٥٦) المرجع السابق ص ٤٩ .

(٥٧) المرجع السابق ص ٥٢ .

(٥٨) المرجع السابق ص ٥٥ – ٥٦ .

(٥٩) ظهرت أول طبعة من هذا المؤلف المثير للجدل عام ١٩١٩ والطبعة الثالثة عام ١٩٦١ . وترجم الطبعة الانجليزية هارولد صندرلاند وظهرت بلندن عام ١٩٢٦ . وكان من المتوقع ظهور ترجمات فرنسية وايطالية وعربية وألمانية لهذا الكتاب ولكنها لم يتم طبعها لأسباب مختلفة (ميجويل آسن بلاسيوس) « الخلفية الإسلامية للكوميديا الالهية » الطبعة الثالثة مدريد ١٩٦١ .

(٦٠) المرجع السابق ص ٤٧١ – ٦٠٩ .

(٦١) المرجع السابق ص ٤٧٣ – ٤٧٩ .

(٦٢) رينهولد كونتزى .